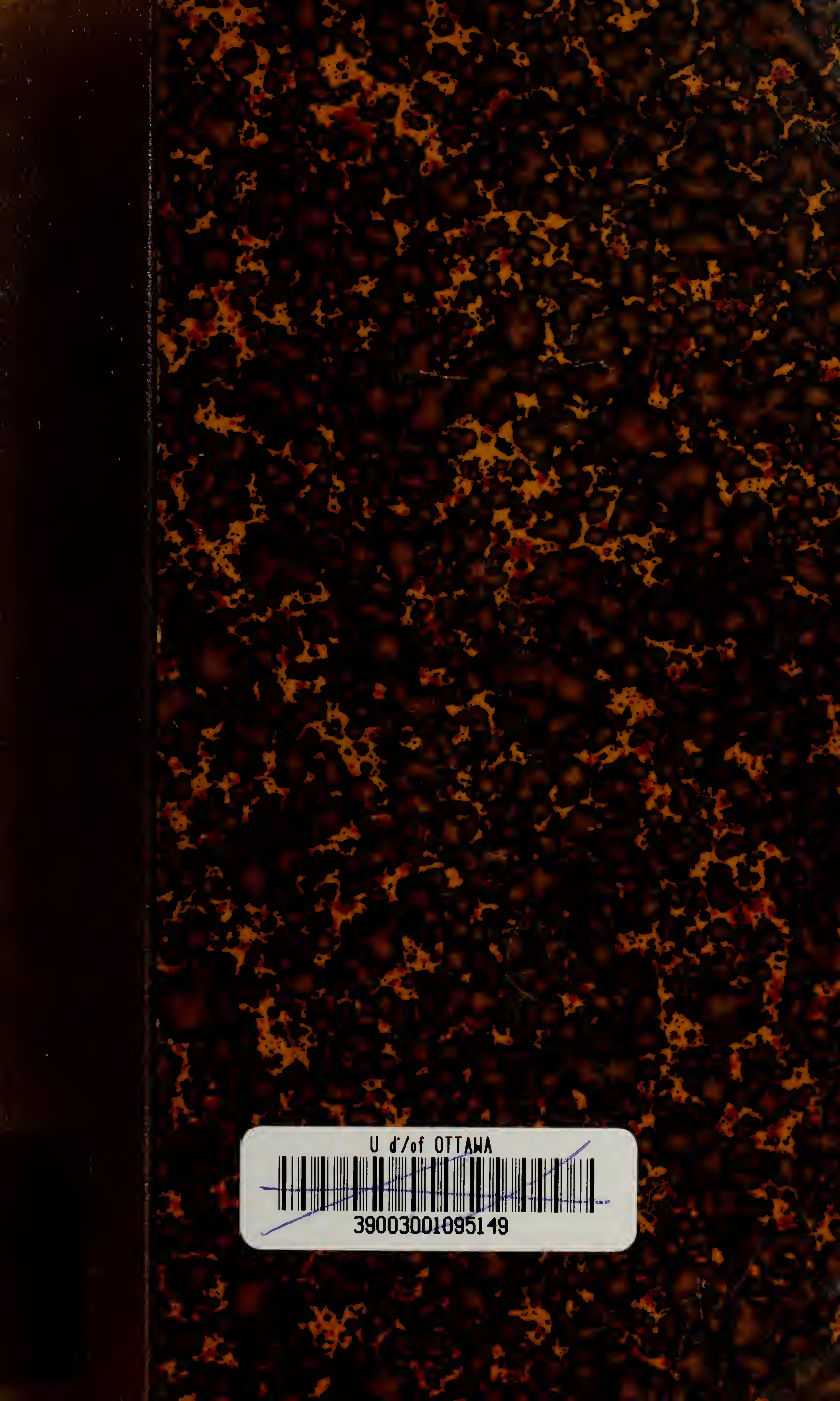
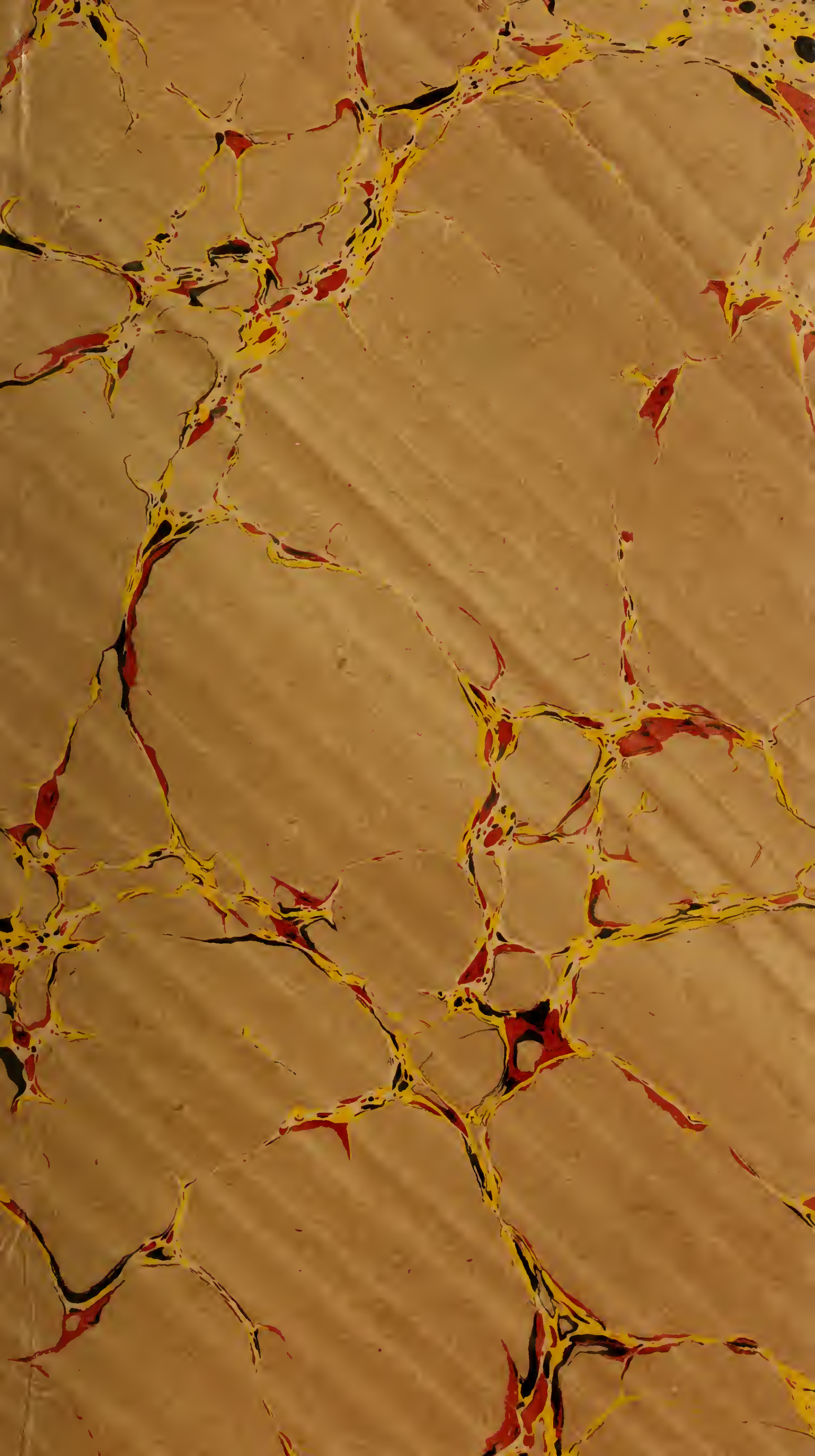
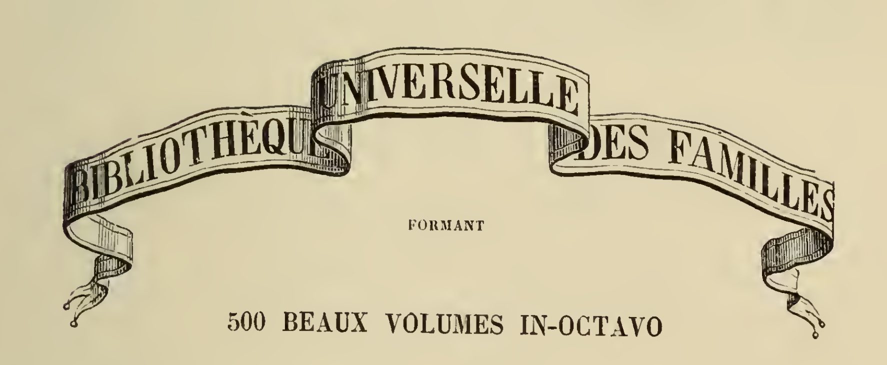


U d'/of OTTAWA
39003001095149





FORMANT

500 BEAUX VOLUMES IN-OCTAVO

CHOISIS PARMI

LES MEILLEURS OUVRAGES ANCIENS ET MODERNES

PUBLIÉE

PAR NAPOLÉON CHAIX.

COLLECTION NAPOLÉON CHAIX.

ŒUVRES

DE

D'AGUESSEAU

PRÉCÉDÉES D'UNE ÉTUDE BIOGRAPHIQUE

PAR M. E. FALCONNET,

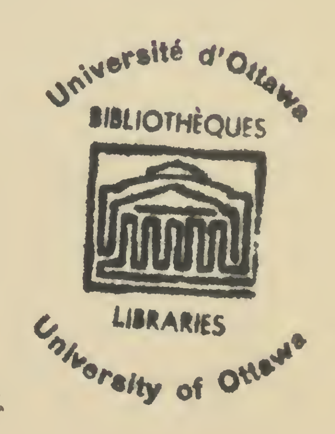
Conseiller à la Cour impériale de Paris.

TOME SECOND

DISCOURS. — TRAITÉS SUR L'ÉDUCATION D'UN MAGISTRAT.

DES RAPPORTS DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉTAT. — LETTRES.



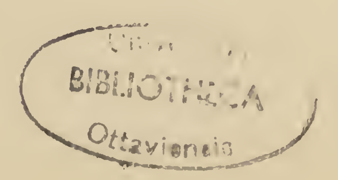


PARIS

CHEZ NAPOLÉON CHAIX ET Cie,

IMPRIMEURS-ÉDITEURS.

1865.





DISCOURS

POUR

L'OUVERTURE DES AUDIENCES

DU PARLEMENT.

PREMIER DISCOURS

PRONONCÉ EN 1693.

L'INDÉPENDANCE DE L'AVOCAT.

Tous les hommes aspirent à l'indépendance; mais cet heureux état, qui est le but et la fin de leurs désirs, est celui dont ils jouissent le moins.

Avares de leurs trésors, ils sont prodigues de leur liberté ; et pendant qu'ils se réduisent dans un esclavage volontaire, ils accusent la nature d'avoir formé en eux un vœu qu'elle ne contente jamais.

Ils cherchent dans les objets qui les environnent un bien qu'ils ne peuvent trouver que dans eux-mêmes, et ils demandent à la fortune un présent qu'ils ne doivent attendre que de la vertu.

Trompés par la fausse lueur d'une liberté apparente, ils éprouvent toute la rigueur d'une véritable tyrannie. Malheureux par la vue de ce qu'ils n'ont pas, sans être heureux par la jouissance de ce qu'ils possèdent; toujours esclaves, parce qu'ils désirent toujours, leur vie n'est qu'une longue servitude, et ils arrivent à son dernier terme avant que d'avoir senti les premières douceurs de la liberté.

Les professions les plus élevées sont les plus dépendantes ; et dans le temps même qu'elles tiennent tous les autres états soumis à leur autorité, elles éprouvent à leur tour cette sujétion nécessaire, à laquelle l'ordre de la société a réduit toutes les conditions.

Celui que la grandeur de ses emplois élève au-dessus des autres hommes reconnaît bientôt que le premier jour de sa dignité a été le dernier de son indépendance.

Il ne peut plus se procurer aucun repos qui ne soit fatal au public : il se reproche les plaisirs les plus innocents, parce qu'il ne peut plus les goûter que dans un temps consacré à son devoir.

Si l'amour de la justice, si le désir de servir sa patrie, peuvent le soutenir dans son état, ils ne peuvent l'empêcher de sentir qu'il est esclave, et de regretter ces jours heureux dans lesquels il ne rendait compte de son travail et de son loisir qu'à lui-même.

La gloire fait porter des chaînes plus éclatantes à ceux qui la cherchent dans la profession des armes, mais elles ne sont pas moins pesantes, et ils éprouvent la nécessité de servir dans l'honneur même du commandement.

Il semble que la liberté, bannie du commerce des hommes, ait quitté le monde qui la méprisait; qu'elle ait cherché un port et un asile assuré dans la solitude, où elle n'est connue que d'un petit nombre d'adorateurs, qui ont préféré la douceur d'une liberté obscure aux peines et aux dégoûts d'une illustre servitude.

Dans cet assujettissement presque général de toutes les conditions, un ordre aussi ancien que la magistrature, aussi noble que la vertu, aussi nécessaire que la justice, se distingue par un caractère qui lui est propre; et, seul entre tous les états, il se maintient toujours dans l'heureuse et paisible possession de son indépendance.

Libre sans être inutile à sa patrie, il se consacre au public sans en être esclave; et, condamnant l'indifférence d'un

philosophe qui cherche l'indépendance dans l'oisiveté, il plaint le malheur de ceux qui n'entrent dans les fonctions publiques que par la perte de leur liberté.

La fortune le respecte : elle perd tout son empire sur une profession qui n'adore que la sagesse ; la prospérité n'ajoute rien à son bonheur, parce qu'elle n'ajoute rien à son mérite ; l'adversité ne lui ôte rien, parce qu'elle lui laisse toute sa vertu.

Si elle conserve encore des passions, elle ne s'en sert plus que comme d'un secours utile à la raison ; et, les rendant esclaves de la justice, elle ne les emploie que pour en affermir l'autorité.

Exempte de toute sorte de servitudes, elle arrive à la plus grande élévation, sans perdre aucun des droits de sa première liberté ; et, dédaignant tous les ornements inutiles à la vertu, elle peut rendre l'homme noble sans naissance, riche sans biens, élevé sans dignités, heureux sans le secours de la fortune.

Vous qui avez l'avantage d'exercer une profession si glorieuse, jouissez d'un si rare bonheur ; connaissez toute l'étendue de vos priviléges, et n'oubliez jamais que, comme la vertu est le principe de votre indépendance, c'est elle qui l'élève à sa dernière perfection.

Heureux d'être dans un état où faire sa fortune et faire son devoir ne sont qu'une même chose, où le mérite et la gloire sont inséparables, où l'homme, unique auteur de son élévation, tient tous les autres hommes dans la dépendance de ses lumières, et les force de rendre hommage à la seule supériorité de son génie !

Ces distinctions qui ne sont fondées que sur le hasard de la naissance, ces grands noms dont l'orgueil du commun des hommes se flatte, et dont les sages même sont éblouis, deviennent des secours inutiles dans une profession dont la vertu fait toute la noblesse, et dans laquelle les hommes

sont estimés, non par ce qu'ont fait leurs pères, mais par ce qu'ils font eux-mêmes.

Ils quittent, en entrant dans ce corps célèbre, le rang que les préjugés leur donnaient dans le monde, pour reprendre celui que la raison leur donne dans l'ordre de la nature et de la vérité.

La justice, qui leur ouvre l'entrée du barreau, efface jusqu'au souvenir de ces différences injurieuses à la vertu, et ne distingue plus que par le degré du mérite ceux qu'elle appelle également aux fonctions d'un même ministère.

Les richesses peuvent orner une autre profession, mais la vôtre rougirait de leur devoir son éclat. Élevés au comble de la gloire, vous vous souvenez encore que vous n'êtes souvent redevables de vos plus grands honneurs qu'aux généreux efforts d'une vertueuse médiocrité.

Ce qui est un obstacle dans les autres états devient un secours dans le vôtre. Vous mettez à profit les injures de la fortune, le travail vous donne ce que la nature vous a refusé, et une heureuse adversité a souvent fait éclater un mérite qui aurait vieilli sans elle dans le repos obscur d'une longue prospérité.

Affranchis du joug de l'avarice, vous aspirez à des biens qui ne sont point soumis à sa domination. Elle peut à son gré disposer des honneurs; aveugle dans ses choix, confondre tous les rangs, et donner aux richesses les dignités qui ne sont dues qu'à la vertu : quelque grand que soit son empire, ne craignez pas qu'il s'étende jamais sur votre profession.

Le mérite, qui en est l'unique ornement, est le seul bien qui ne s'achète point, et le public, toujours libre dans son suffrage, donne la gloire et ne la vend jamais.

Vous n'éprouvez ni son inconstance, ni son ingratitude; vous acquérez autant de protecteurs que vous avez de témoins de votre éloquence; les personnes les plus inconnues deviennent les instruments de votre grandeur, et, pendant

que l'amour de votre devoir est votre unique ambition, leurs voix et leurs applaudissements forment cette haute réputation que les places les plus éminentes ne donnent point. Heureux de ne devoir ni les dignités aux richesses, ni la gloire aux dignités !

Que cette élévation est différente de celle que les hommes achètent au prix de leur bonheur, et souvent même de leur innocence !

Ce n'est point un tribut forcé que l'on paie à la fortune par bienséance ou par nécessité ; c'est un hommage volontaire, une déférence naturelle, que les hommes rendent à la vertu, et que la vertu seule a droit d'exiger d'eux.

Vous n'avez pas à craindre que l'on confonde, dans les honneurs que l'on vous rend, les droits du mérite avec ceux de la dignité, ni que l'on accorde aux emplois le respect que l'on refuse à la personne ; votre grandeur est toujours votre ouvrage, et le public n'admire en vous que vous-mêmes.

Une gloire si éclatante ne sera pas le fruit d'une longue servitude : la vertu dont vous faites profession n'impose à ceux qui la suivent d'autres lois que celles de l'aimer ; et sa possession, quelque précieuse qu'elle soit, n'a jamais coûté que le désir de l'obtenir.

Vous n'aurez point à regretter des jours vainement perdus dans les voies pénibles de l'ambition, des services rendus aux dépens de la justice, et justement payés par le mépris de ceux qui les ont reçus.

Tous vos jours sont marqués par les services que vous rendez à la société. Toutes vos occupations sont des exercices de droiture et de probité, de justice et de religion. La patrie ne perd aucun des moments de votre vie ; elle profite même de votre loisir, et elle jouit des fruits de votre repos.

Le public, qui connaît quel est le prix de votre temps, vous dispense des devoirs qu'il exige des autres hommes ; et ceux dont la fortune entraîne toujours après elle une foule

d'adorateurs viennent déposer chez vous l'éclat de leur dignité pour se soumettre à vos décisions, et attendre de vos conseils la paix et la tranquillité de leurs familles.

Quoique rien ne semble plus essentiel aux fonctions de votre ministère que la sublimité des pensées, la noblesse des expressions, les grâces extérieures, et toutes les grandes qualités dont le concours forme la parfaite éloquence, ne croyez pourtant pas que votre réputation soit absolument dépendante de tous ces avantages; et quand même la nature vous aurait envié quelqu'un de ces talents, ne privez pas le public des secours qu'il a droit d'attendre de vous.

Ces talents extraordinaires, cette grande et sublime éloquence, sont des présents du ciel qu'il n'accorde que rarement. On trouve à peine un orateur parfait dans une longue suite d'années; tous les siècles n'en ont pas produit, et la nature s'est reposée longtemps après avoir formé les Cicéron et les Démosthène.

Que ceux qui ont reçu ce glorieux avantage jouissent d'une si rare félicité, qu'ils cultivent ces semences de grandeur qu'ils trouvent dans leur génie, qu'ils joignent les vertus acquises aux talents naturels, qu'ils dominent dans le barreau, et qu'ils fassent revivre dans nos jours la noble simplicité d'Athènes et l'heureuse fécondité de l'éloquence de Rome.

Mais si les premiers rangs sont dus à leurs grandes qualités, on peut vieillir avec honneur dans les seconds; et dans cette illustre carrière il est glorieux de suivre ceux même qu'on n'espère pas d'égaler.

Disons enfin à la gloire de votre ordre, que l'éloquence même, qui paraît son plus riche ornement, ne vous est pas toujours nécessaire pour arriver à la plus grande élévation, et le public, juste estimateur du mérite, a fait voir par d'illustres exemples qu'il savait accorder la réputation des plus grands avocats à ceux qui n'avaient jamais aspiré à la gloire des orateurs.

La science a ses couronnes aussi bien que l'éloquence. Si elles sont moins brillantes, elles ne sont pas moins solides; le temps, qui diminue l'éclat des unes, augmente le prix des autres. Ces talents, stériles pendant les premières années, rendent avec usure, dans un âge plus avancé, ce qu'ils refusent dans la jeunesse, et votre ordre ne se vante pas moins des grands hommes qui l'ont enrichi par leur érudition que de ceux qui l'ont orné par leur éloquence.

C'est ainsi que par des routes différentes, mais toujours également assurées, vous arrivez à la même grandeur, et ceux que les moyens ont séparés se réunissent dans la fin.

Parvenus à cette élévation qui, dans l'ordre du mérite, ne voit rien au-dessus d'elle, il ne vous reste plus, pour ajouter un dernier caractère à votre indépendance, que d'en rendre hommage à la vertu, de qui vous l'avez reçue.

L'homme n'est jamais plus libre que lorsqu'il assujettit ses passions à la raison et sa raison à la justice. Le pouvoir de faire le mal est une imperfection, et non pas un caractère essentiel de notre liberté; et elle ne recouvre sa véritable grandeur que lorsqu'elle perd de cette triste capacité, qui est la source de toutes ses disgrâces.

Le plus libre et le plus indépendant de tous les êtres n'est tout puissant que pour faire le bien; son pouvoir infini n'a point d'autres bornes que le mal.

Les plus nobles images de la divinité, les rois, que l'Écriture appelle les dieux de la terre, ne sont jamais plus grands que lorsqu'ils soumettent toute leur grandeur à la justice, et qu'ils joignent au titre de maître du monde, celui d'esclave de la loi.

Dompter par la force des armes ceux qui n'ont pu souffrir le bonheur d'une paix que la seule modération du vainqueur leur avait accordée; résister aux efforts d'une ligue puissante de cent peuples conjurés contre sa grandeur; forcer des princes jaloux de sa gloire d'admirer la main qui les frappe et de louer les vertus qu'ils haïssent; agir égale-

ment partout, et ne devoir ses victoires qu'à soi-même, c'est le portrait d'un héros, et ce n'est encore qu'une idée imparfaite de la vertu d'un roi.

Être aussi supérieur à sa victoire qu'à ses ennemis; ne combattre que pour faire triompher la religion; ne régner que pour couronner la justice; donner à ses désirs des bornes moins étendues que celles de sa puissance, et ne faire connaître son pouvoir à ses sujets que par le nombre de ses bienfaits; être plus jaloux du nom de père de la patrie que du titre de conquérant, et moins sensible aux acclamations qui suivent ses triomphes qu'aux bénédictions du peuple soulagé dans sa misère, c'est la parfaite image de la grandeur d'un prince. C'est ce que la France admire; c'est ce qui fait son indépendance dans la guerre, et qui fera un jour son bonheur dans la paix.

Tel est le pouvoir de la vertu : c'est elle qui fait régner les rois, qui élève les empires, et qui, dans toutes sortes d'états, ne rend l'homme parfaitement libre que lorsqu'elle l'a rendu parfaitement soumis aux lois de son devoir.

Vous donc qui, par une heureuse prérogative, avez reçu du ciel le riche présent d'une entière indépendance, conservez ce précieux trésor; et si vous êtes véritablement jaloux de votre gloire, joignez la liberté de votre cœur à celle de votre profession.

Moins dominés par la tyrannie des passions que le commun des hommes, vous êtes plus esclaves de la raison; et la vertu acquiert autant d'empire sur vous que la fortune en a perdu.

Vous marchez dans une route élevée, mais environnée de précipices, et la carrière où vous courez est marquée par les chutes illustres de ceux qu'un sordide intérêt et un amour déréglé de leur indépendance a précipités du comble de la gloire à laquelle ils étaient parvenus.

Les uns, indignes du nom d'orateur, ont fait de l'éloquence un art mercenaire; et, se réduisant les premiers en

servitude, ils ont rendu le plus célèbre de tous les états esclave de la plus servile de toutes les passions.

Le public a méprisé ces âmes vénales; et la perte de leur fortune a été la juste punition de ceux qui avaient sacrifié toute leur gloire à l'avarice.

D'autres, insensibles à l'amour des richesses, n'ont pu être maîtres d'eux-mêmes. Leur esprit, incapable de discipline, n'a jamais pu se plier sous le joug de la règle. Non contents de mériter l'estime, ils ont voulu l'enlever.

Flattés par la grandeur de leurs premiers succès, ils se sont aisément persuadés que la force de leur éloquence pouvait être supérieure à l'autorité de la loi.

Singuliers dans leurs décisions, pleins de jalousie contre leurs confrères, de dureté pour leurs clients, de mépris pour tous les hommes, ils ont fait acheter leur voix et leurs conseils au prix de toute la bizarrerie d'un esprit qui ne connaît d'autres règles que les mouvements inégaux de son humeur, et les saillies déréglées de son imagination.

Quelque grande réputation qu'ils aient acquise par leurs talents extraordinaires, la gloire la plus solide a manqué à leurs travaux; s'ils ont pu dominer sur les esprits, ils n'ont jamais pu se rendre maîtres des cœurs. Le public admirait leur éloquence, mais il craignait leur caprice; et tout ce que l'on peut dire de plus favorable pour eux, c'est qu'ils ont eu de grandes qualités, mais qu'ils n'ont pas été de grands hommes.

Craignez ces exemples fameux, et ne vous flattez pas de pouvoir jouir de la véritable liberté à laquelle vous aspirez, si vous ne méritez ce bonheur par le parfait accomplissement de vos devoirs.

Vous êtes placés, pour le bien du public, entre le tumulte des passions humaines et le trône de la justice; vous portez à ses pieds les vœux et les prières des peuples; c'est par vous qu'ils reçoivent ses décisions et ses oracles; vous êtes également redevables et aux juges et à vos parties, et c'est

ce double engagement qui est le principe de toutes vos obligations.

Respectez l'empire de la loi ; ne la faites jamais servir, par des couleurs plus ingénieuses que solides, aux intérêts de vos clients; soyez prêts de lui sacrifier, non-seulement vos biens et votre fortune, mais ce que vous avez de plus précieux, votre gloire et votre réputation.

Apportez aux fonctions du barreau un amour de la justice digne des plus grands magistrats; consacrez à son service toute la grandeur de votre ministère, et n'approchez jamais de ce tribunal auguste, le plus noble séjour qu'elle ait sur la terre, qu'avec un saint respect qui vous inspire des pensées et des sentiments aussi proportionnés à la dignité des juges qui vous écoutent, qu'à l'importance des sujets que vous y traitez.

Vous ne devez pas moins de vénération aux ministres de la justice qu'à la justice même; travaillez à mériter leur estime; considérez-les comme les véritables distributeurs de cette gloire parfaite qui est l'objet de vos désirs, et regardez leur approbation comme la plus solide récompense de vos travaux.

Également élevés au-dessus des passions et des préjugés, ils sont accoutumés à ne donner leur suffrage qu'à la raison, et ils ne forment leurs jugements que sur la lumière toujours pure de la simple vérité.

S'ils sont encore susceptibles de quelque prévention, c'est de ce préjugé avantageux que la probité reconnue de l'avocat fait naître en faveur de sa partie. Servez-vous de cet innocent artifice pour concilier leur attention, et pour attirer leur confiance.

Ne vous flattez jamais du malheureux honneur d'avoir obscurci la vérité ; et, plus sensibles aux intérêts de la justice qu'au désir d'une vaine réputation, cherchez plutôt à faire paraître la bonté de votre cause que la grandeur de votre esprit.

Que le zèle que vous apporterez à la défense de nos clients ne soit pas capable de vous rendre les ministres de leurs passions, et les organes de leur malignité secrète, qui aime mieux nuire aux autres que d'être utile à soi-même, et qui est plus occupée du désir de se venger, que du soin de se défendre.

Quel caractère peut être plus indigne de la gloire d'un ordre qui met tout son bonheur dans son indépendance, que celui d'un homme qui est toujours agité par des mouvements empruntés d'une passion étrangère, qui s'apaise et s'irrite au gré de sa partie, et dont l'éloquence est esclave d'une expression satirique, qui le rend toujours odieux et souvent méprisable à ceux-mêmes qui lui applaudissent?

Refusez à vos parties, refusez-vous à vous-mêmes le plaisir inhumain d'une déclamation injurieuse; bien loin de vous servir des armes du mensonge et de la calomnie, que votre délicatesse aille jusqu'à supprimer même les reproches véritables, lorsqu'ils ne font que blesser vos adversaires, sans être utiles à vos parties : ou si leur intérêt vous force à les expliquer, que la retenue avec laquelle vous les proposerez soit une preuve de leur vérité, et qu'il paraisse au public que la nécessité de votre devoir vous arrache avec peine ce que la modération de votre esprit souhaiterait de pouvoir dissimuler.

Ne soyez pas moins éloignés de la basse timidité d'un silence pernicieux à vos parties, que de la licence aveugle d'une satire criminelle; que votre caractère soit toujours celui d'une généreuse et sage liberté.

Que les faibles et les malheureux trouvent dans votre voix un asile assuré contre l'oppression et la violence; et dans ces occasions dangereuses où la fortune veut éprouver ses forces contre votre vertu, montrez-lui que vous êtes non-seulement affranchis de son pouvoir, mais supérieurs à sa domination.

Quand, après avoir passé par les agitations et les orages

du barreau, vous arrivez enfin à ce port heureux où, supérieurs à l'envie, vous jouissez en sûreté de toute votre réputation, c'est le temps où votre liberté reçoit un nouvel accroissement, et où vous devez en faire un nouveau sacrifice au bien public.

Arbitres de toutes les familles, juges volontaires des plus célèbres différends, tremblez à la vue d'un si saint ministère, et craignez de vous en rendre indignes, en conservant encore ce zèle trop ardent, cet esprit de parti, cette prévention autrefois nécessaire pour la défense de vos clients.

Laissez, en quittant le barreau, ces armes qui ont remporté tant de victoires dans la carrière de l'éloquence; oubliez cette ardeur qui vous animait, lorsqu'il s'agissait de combattre, et non pas de décider du prix, et quoique votre autorité ne soit fondée que sur un choix purement volontaire, ne croyez pas que votre suffrage soit dû à celui qui vous a choisi, et soyez persuadés que votre ministère n'est distingué de celui des juges que par le caractère, et non par les obligations.

Sacrifiez à de si nobles fonctions tous les moments de votre vie : vous êtes comptables envers la patrie de tous les talents, qu'elle admire en vous, et tant que vos forces peuvent vous le permettre, c'est une espèce d'impiété de refuser à vos concitoyens un secours aussi utile pour eux qu'il est glorieux pour vous.

Enfin si, dans une extrême vieillesse, votre santé, affaiblie par les efforts qu'elle a faits pour le public, ne souffre pas que vous lui consacriez le reste de vos jours, vous goûterez alors ce repos durable, cette paix intérieure, qui est la marque de l'innocence, et le prix de la sagesse.

Vous jouirez de la gloire d'un orateur et de la tranquillité d'un philosophe; et si vous êtes attentifs à observer le progrès de votre élévation, vous reconnaîtrez que l'indépendance de la fortune vous a élevés au-dessus des autres

hommes, et que la dépendance de la vertu vous a élevés au-dessus de vous-mêmes.

Les procureurs n'ont pas l'avantage d'exercer une profession si éclatante ; mais quelque différence qu'il y ait entre leurs fonctions et celles des avocats, ils peuvent s'appliquer les mêmes maximes ; et s'ils veulent jouir de la liberté qui peut convenir à leur état, ils ne doivent la chercher que dans une exacte observation de leurs devoirs. Être soumis à la justice, et fidèles à leurs parties, c'est à quoi se réduisent toutes leurs obligations. Nous voyons avec plaisir l'application qu'ils ont donnée à la réformation des abus qui s'étaient glissés dans leur corps, et nous les exhortons à faire de nouveaux efforts pour éviter les justes reproches du public, et pour mériter cette protection favorable, que la cour ne refuse jamais à ceux qui se distinguent par leur droiture et leur capacité.

DEUXIÈME DISCOURS

PRONONCÉ EN 1693.

LA CONNAISSANCE DE L'HOMME.

C'est en vain que l'orateur se flatte d'avoir le talent de persuader les hommes, s'il n'a acquis celui de les connaître.

L'étude de la morale et celle de l'éloquence sont nées en même temps, et leur union est aussi ancienne dans le monde que celle de la pensée et de la parole.

On ne séparait point autrefois deux sciences qui par leur nature sont inséparables : le philosophe et l'orateur possédaient en commun l'empire de la sagesse ; ils entretenaient un heureux commerce, une parfaite intelligence entre l'art de bien penser et celui de bien parler ; et l'on n'avait pas encore imaginé cette distinction injurieuse aux orateurs, ce divorce funeste à l'éloquence, de l'esprit et de la raison, des expressions et des sentiments, de l'orateur et du philosophe.

S'il y avait quelque différence entre eux, elle était toute à l'avantage de l'éloquence : le philosophe se contentait de convaincre, l'orateur s'appliquait à persuader.

L'un supposait ses auditeurs attentifs, dociles, favorables ;

l'autre savait leur inspirer l'attention, la docilité, la bienveillance.

L'austérité des mœurs, la sévérité du discours, l'exacte rigueur du raisonnement, faisaient admirer le philosophe; la douceur d'esprit ou naturelle ou étudiée, les charmes de la parole, le talent de l'insinuation, faisaient aimer l'orateur.

L'esprit était pour l'un et le cœur était pour l'autre. Mais le cœur se révoltait souvent contre les vérités dont l'esprit était convaincu; l'esprit, au contraire, ne refusait jamais de se soumettre aux sentiments du cœur; et le philosophe, roi légitime, se faisait souvent craindre comme un tyran, au lieu que l'orateur exerçait une tyrannie si douce et si agréable, qu'on la prenait pour la domination légitime.

Ce fut dans ce premier âge de l'éloquence que la Grèce vit autrefois le plus grand de ses orateurs jeter les fondements de l'empire de la parole sur la connaissance de l'homme et sur les principes de la morale.

En vain la nature, jalouse de sa gloire, lui refuse ses talents extérieurs, cette éloquence muette, cette autorité visible qui surprend l'âme des auditeurs et qui attire leurs vœux avant que l'orateur ait mérité leurs suffrages; la sublimité de son discours ne laissera pas à l'auditeur transporté hors de lui-même le temps et la liberté de remarquer ses défauts : ils seront cachés dans l'éclat de ses vertus; on sentira son impétuosité, mais on ne verra point ses démarches; on le suivra comme un aigle dans les airs, sans savoir comment il a quitté la terre.

Censeur sévère de la conduite de son peuple, il paraîtra plus populaire que ceux qui le flattent : il osera présenter à ses yeux la triste image de la vertu pénible et laborieuse, et il le portera à préférer l'honnête difficile, et souvent même malheureux, à l'utile agréable et aux douceurs d'une indigne prospérité.

La puissance du roi de Macédoine redoutera l'éloquence de l'orateur athénien; le destin de la Grèce demeurera sus-

pendu entre Philippe et Démosthène; et comme il ne peut survivre à la liberté de sa patrie, elle ne pourra jamais expirer qu'avec lui.

D'où sont sortis ces effets surprenants d'une éloquence plus qu'humaine? Quelle est la source de tant de prodiges, dont le simple récit fait encore, après tant de siècles, l'objet de notre admiration?

Ce ne sont point des armes préparées dans l'école d'un déclamateur : ces foudres, ces éclairs qui font trembler les rois sur leur trône, sont formés dans une région supérieure. C'est dans le sein de la sagesse qu'il avait puisé cette politique hardie et généreuse, cette liberté constante et intrépide, cet amour invincible de la patrie; c'est dans l'étude de la morale qu'il avait reçu des mains de la raison même cet empire absolu, cette puissance souveraine sur l'âme de ses auditeurs. Il a fallu un Platon pour former un Démosthène, afin que le plus grand des orateurs fît hommage de toute sa réputation au plus grand des philosophes.

Que si, après avoir porté les yeux sur ces vives lumières de l'éloquence, nous pouvons encore soutenir la vue de nos défauts, nous aurons du moins la consolation d'en connaître la cause et d'en découvrir le remède.

Ne nous étonnons point de voir en nos jours cette décadence prodigieuse de la profession de l'éloquence; nous devrions être surpris, au contraire, si elle était florissante.

Livrés dès notre enfance aux préjugés de l'éducation et de la coutume, le désir d'une fausse gloire nous empêche de parvenir à la véritable; et par une ambition qui se précipite en voulant s'élever, on veut agir avant d'avoir appris à se conduire, juger avant d'avoir connu, et, si nous osons même le dire, parler avant d'avoir pensé.

On méprise la connaissance de l'homme comme une spéculation stérile, plus propre à dessécher qu'à enrichir l'esprit; comme l'occupation de ceux qui n'en ont point, et dont le travail, quelque éclatant qu'il soit par la beauté de

leurs ouvrages, n'est regardé que comme une illustre et laborieuse oisiveté.

Mais l'éloquence se venge elle-même de cette témérité; elle refuse son secours à ceux qui la veulent réduire à un simple exercice de paroles; et, les dégradant de la dignité d'orateurs, elle ne leur laisse que le nom de déclamateurs frivoles, ou d'historiens souvent infidèles du différend de leurs parties.

Vous qui aspirez à relever la gloire de votre ordre, et à rappeler en nos jours au moins l'ombre et l'image de cette ancienne éloquence, ne rougissez point d'emprunter des philosophes ce qui était autrefois votre propre bien; et, avant d'approcher du sanctuaire de la justice, contemplez avec des yeux attentifs ce spectacle continuel que l'homme présente à l'homme même.

Que son esprit attire vos premiers regards, et attache pour un temps toute votre application.

La vérité est son unique objet : il la cherche dans ses plus grands égarements; elle est la source innocente de ses erreurs, et même le mensonge ne saurait lui plaire que sous l'image et sous l'apparence trompeuse de la vérité.

L'orateur n'a qu'à la montrer, il est sûr de la victoire; il a rempli le premier et le plus noble de ses devoirs quand il a su éclairer, instruire, convaincre l'esprit, et présenter aux yeux de ses auditeurs une lumière si vive et si éclatante, qu'ils ne puissent s'empêcher de reconnaître à ce caractère auguste la présence de la vérité.

Qu'il ne se laisse pas éblouir par le succès passager de cette vaine éloquence qui cherche à surprendre les suffrages par des grâces étudiées, et non pas à les mériter par les beautés solides d'un raisonnement victorieux : l'auditeur flatté sans être convaincu condamne le jugement de l'orateur dans le temps qu'il loue son imagination; et, lui accordant à regret le triste éloge d'avoir su plaire sans avoir su persuader, il préfère sans hésiter une éloquence grossière

et sauvage, mais convaincante et persuasive, à une politesse languissante, énervée, et qui ne laisse aucun aiguillon dans l'âme des auditeurs.

Celui qui aura bien connu la nature de l'esprit humain saura trouver un juste milieu entre ces deux extrémités. Instruit dans l'art difficile de montrer la vérité aux hommes, il sentira que, même pour leur plaire, il n'est point de moyen plus sûr que de les convaincre; mais il saura ménager la superbe délicatesse de l'auditeur, qui veut être respecté dans le temps même qu'on l'instruit, et la vérité ne dédaignera pas d'emprunter dans sa bouche les ornements de la parole.

Il la dévoilera avec tant d'art, que ses auditeurs croiront qu'il n'a fait que dissiper le nuage qui la cachait à leurs yeux; et ils joindront au plaisir de la découvrir celui de se flatter en secret qu'ils partagent avec l'orateur l'honneur de cette découverte.

Persuadé que, sans l'art du raisonnement, la rhétorique est un fard qui corrompt les beautés naturelles, le parfait orateur en épuisera toutes les sources, et il découvrira tous les canaux par lesquels la vérité peut entrer dans l'esprit de ceux qui l'écoutent; il ne négligera pas même ces sciences abstraites que le commun des hommes ne méprise que parce qu'il les ignore.

La connaissance de l'homme lui apprendra qu'elles sont comme des routes naturelles, et, si l'on peut s'exprimer ainsi, les avenues de l'esprit humain. Mais, attentif à ne pas confondre les moyens avec la fin, il ne s'y arrêtera pas trop longtemps. Il se hâtera de les parcourir avec l'empressement d'un voyageur qui retourne dans sa patrie; on ne s'apercevra point de la sécheresse des pays par lesquels il aura passé; il pensera comme un philosophe, et il parlera comme un orateur.

Par un secret enchaînement de propositions également simples et évidentes, il conduira l'esprit de vérités en vé-

rités, sans jamais lasser ni partager son attention; et, dans les temps mêmes que ses auditeurs s'attendent encore à une longue suite de raisonnements, ils seront surpris de voir que, par un artifice innocent, la simple méthode a servi de preuve, et que l'ordre seul a produit la conviction.

Mais ce sera peu pour lui de convaincre : il voudra persuader, et il découvrira d'abord dans l'étude du cœur humain les caractères différents de la conviction et de la persuasion.

Pour convaincre, il suffit de parler à l'esprit; pour persuader, il faut aller jusqu'au cœur. La conviction agit sur l'entendement, et la persuasion sur la volonté : l'une fait connaître le bien, l'autre le fait aimer; la première n'emploie que la force du raisonnement, la dernière y ajoute la douceur du sentiment; et si l'une règne sur les pensées, l'autre étend son empire sur les actions mêmes.

Tous les cœurs sont capables de sentir et d'aimer; tous les esprits ne le sont pas de raisonner et de connaître.

Pour apercevoir distinctement la vérité, il faut quelquefois autant de lumière que pour la découvrir aux autres. La preuve devient inutile, si l'esprit de celui qui l'écoute n'est pas capable de la comprendre, et un grand orateur demande souvent un grand auditeur, pour suivre le progrès de son raisonnement.

Mais pour régner par la force ou par la douceur du sentiment, il suffit de parler devant des hommes : leur amour-propre prête à l'orateur des armes pour les combattre; sa première vertu est de connaître les défauts des autres, sa sagesse consiste à découvrir leurs passions, et sa force à savoir profiter de leur faiblesse.

C'est par là qu'il achève de surmonter les obstacles qui s'opposent au succès de son éloquence : les âmes les plus rebelles, ces esprits opiniâtres, sur lesquels la raison n'avait point de prise, et qui résistaient à l'évidence même, se laissent entraîner par l'attrait de la persuasion. La passion

triomphe de ceux que la raison n'avait pu dompter; leur voix se mêle avec celle des génies d'un ordre supérieur : les uns suivent volontairement la lumière que l'orateur leur présente, les autres sont enlevés par un charme secret, dont ils éprouvent la force sans en connaître la cause; tous les esprits convaincus, tous les cœurs persuadés, paient également à l'orateur ce tribut d'amour et d'admiration qui n'est dû qu'à celui que la connaissance de l'homme a élevé au plus haut degré de l'éloquence.

Maîtres dans l'art de parler au cœur, ne craignez pas de manquer jamais de figures, d'ornement, et de tout ce qui compose cette innocente volupté dont l'orateur doit être l'artisan.

Ceux qui n'apportent à la profession de l'éloquence qu'une connaissance imparfaite, pour ne pas dire une ignorance entière de la science des mœurs, peuvent craindre de tomber dans ce défaut; destitués du secours des choses, ils recherchent ambitieusement celui des expressions, comme un voile magnifique à la faveur duquel ils espèrent de cacher la disette de leur esprit, et de paraître dire beaucoup plus qu'ils ne pensent.

Mais ces mêmes paroles qui fuient ceux qui les cherchent uniquement, s'offrent en foule à un orateur qui s'est nourri pendant longtemps de la substance des choses mêmes. L'abondance des pensées produit celle des expressions; l'agréable se trouve dans l'utile, et les armes qui ne sont données au soldat que pour vaincre deviennent son plus bel ornement.

Avouons néanmoins qu'il est une science de plaire différente de celle d'émouvoir les passions. L'orateur ne touche pas toujours : son sujet y résiste souvent; mais l'orateur doit toujours plaire, l'intérêt de sa cause le demande toujours.

Telle est la nature de l'esprit humain, qu'il veut que la raison même s'assujettisse à lui parler le langage de l'imagination. La vérité simple et négligée trouve peu d'adorateurs; le commun des hommes la méconnaît dans sa sim-

plicité ou la méprise dans sa négligence; leur entendement se fatigue en vain à tracer les premiers traits du tableau qui se peint dans leur âme, si l'imagination ne lui prête ses couleurs. L'ouvrage de l'entendement n'est souvent pour eux qu'une figure morte et inanimée; l'imagination lui donne la vie et le mouvement. La conception pure, quelque lumineuse qu'elle soit, fatigue l'attention de l'esprit; l'imagination le délasse, et revêt tous les objets des qualités sensibles dans lesquelles il se repose agréablement.

Il s'élève presque toujours contre ceux qui osent prendre une route nouvelle, et qui veulent aller à l'entendement sans passer par l'imagination. Accoutumé à ne recevoir les impressions de la vérité que quand elles sont accompagnées de ce plaisir secret qu'il prend pour un de ses caractères, il préfère souvent un mensonge agréable à une austère vérité; et son imagination, indignée du mépris de l'orateur qui s'est contenté de parler à l'intelligence, s'en venge souvent sur l'orateur même, et détruit en secret cette conviction qu'il se flattait d'avoir su produire.

Que cette disposition est favorable aux orateurs, et qu'il est vrai de dire que c'est l'imagination qui a élevé l'empire de l'éloquence, et qui lui a soumis tous les hommes!

C'est par son moyen que l'orateur sait approcher si près de notre âme les images de tous les objets, qu'elle les prend pour les objets mêmes. Elle substitue, pour ainsi dire, les choses aux paroles; ce n'est plus l'orateur, c'est la nature qui parle. L'imitation devient si parfaite qu'elle se cache elle-même; et, par une espèce d'enchantement, ce n'est plus une description ingénieuse, c'est un objet véritable que l'auditeur croit voir, croit sentir et se peindre à lui-même.

Ces miracles de l'art sont des effets de ce pouvoir naturel que la connaissance de l'imagination donne à l'orateur sur l'imagination même. Il n'appartient qu'à lui de faire ce choix si difficile entre des beautés différentes; de savoir quitter le bien pour prendre le mieux; d'enlever, pour ainsi dire, et

de cueillir la première fleur des objets qu'il présente à l'esprit, et d'attraper dans la peinture qui se fait par la parole ce jour, cette lumière, ce moment heureux que le grand peintre saisit et que le peintre médiocre cherche inutilement après qu'il a passé.

Il possède le talent encore plus rare de connaître jusqu'où il faut aller, de savoir garder la modération dans le bien même, de ne passer jamais les bornes presque imperceptibles qui séparent ce qui convient de ce qui ne convient pas, et d'observer en tout l'exacte rigueur de la bienséance.

C'est cette dernière science qui embellit tout ce que l'orateur touche, qui donne des grâces à sa négligence même et qui fait aimer jusqu'à ses défauts; c'est une secrète sympathie qui, attachant l'âme à tous les objets extérieurs, lui fait apercevoir tous les rapports qui les unissent et toutes les différences qui les séparent; ou, si l'on veut, c'est une justesse d'oreille que la moindre dissonance blesse, et qui goûte toute la beauté de l'harmonie, une convenance que l'on sent mieux qu'on ne peut la définir, que l'on trouve en soi-même, et que l'on perd souvent en voulant la chercher; et pour tout dire en un mot, c'est le chef-d'œuvre de l'art des rhéteurs, et c'est néanmoins ce que l'art des rhéteurs ne saurait apprendre.

La nature donne à l'orateur ce génie heureux, cet instinct secret, ce goût sûr et délicat qui sent comme par inspiration ce qui sied et ce qui ne sied pas.

La morale y ajoute la connaissance des sujets sur lesquels il doit exercer ses talents naturels, et après lui avoir découvert les préceptes généraux de la rhétorique dans l'étude de l'homme en général, elle lui présente l'homme en particulier comme un second tableau dans lequel il doit chercher les règles particulières de la bienséance.

Attentif à se connaître lui-même, s'il veut prévenir la censure du public, qu'il soit le premier censeur de ses défauts. Le caractère le plus ordinaire de ceux qui déplaisent

aux autres, est de se plaire trop à eux-mêmes. Heureux celui qui a commencé par se déplaire pendant longtemps, qui a pu être frappé plus vivement de ses défauts que ses propres ennemis, et qui a éprouvé, dans les premières années de sa vie, l'utile déplaisir de ne pouvoir se contenter lui-même! Il semble que la nature ne lui donne cette inquiétude que pour lui faire mieux goûter le plaisir du succès, et que ce soit à ce prix qu'elle lui fasse acheter la gloire qu'elle lui prépare.

Il joint à ce dégoût de lui-même une heureuse défiance de ses forces : sa modestie fait sans peine ce discernement si pénible à l'amour-propre, des sujets qui lui sont proportionnés; ou plutôt, par un amour-propre plus éclairé, pour réussir dans tout ce qu'il entreprend, il n'entreprend rien qui soit au-dessus de lui ; et il n'oublie jamais que, quelque grand que l'on soit, on paraît toujours médiocre quand on est inférieur à son sujet, et qu'au contraire on paraît toujours assez grand quand on a pu remplir toute l'étendue de sa cause.

Si le caractère de son esprit lui refuse la hardiesse des expressions, la véhémence des figures, la rapidité de la déclamation, il ne préférera point, vainement ambitieux, un sublime mal soutenu à une sage et précieuse médiocrité : la justesse d'esprit, la pureté du discours, la dignité de la prononciation, seront son partage; l'égalité de son style suppléera ce qui manque à son élévation; il s'insinuera par la douceur dans l'âme de ceux qui se révoltent contre la fierté dominante des orateurs véhéments ; il saura mettre à profit jusqu'à ses imperfections; elles ne serviront qu'à rendre l'auditeur moins défiant et plus facile à être touché ; sa faiblesse deviendra sa force, et fera partie de son éloquence.

Il n'affectera point la gloire d'une vaste érudition, si la multitude de ses occupations ne lui a pas permis de l'acquérir; ou s'il est assez heureux pour l'avoir acquise, elle perdra dans sa bouche cet air sauvage et impérieux que les

savants lui prêtent, pour reprendre ce caractère de douceur et de modestie que la nature lui avait donné; et par une adroite dissimulation de ses forces, il jouira du précieux avantage d'avoir su mériter l'estime sans exciter la jalousie, et de s'être fait aimer des hommes dans le temps même qu'il les forçait à l'admirer.

Cette noble modestie relèvera l'éclat de toutes ses vertus : c'est elle qui embellit pour ainsi dire la beauté même; qui répand une bienséance générale sur toutes les paroles de l'orateur, et qui intéresse si fortement ceux qui l'écoutent au succès de son action, qu'au lieu d'en être les juges, ils en deviennent les protecteurs. Ornement naturel de ceux qui commencent, plus estimable encore dans ceux qui sont plus avancés, elle est la vertu de tous les temps et de tous les âges, qui doit accompagner l'orateur dans tout le cours de sa réputation, quoique la même éloquence ne lui convienne pas toujours, et que le progrès de son style doive imiter celui de ses années.

La jeunesse peut se permettre pour un temps l'abondance des figures, la richesse des ornements, et tout ce qui compose la pompe et le luxe de l'éloquence : cette heureuse témérité, ces efforts hardis d'une éloquence naissante, sont les défauts de ceux qui sont destinés aux grandes vertus. Un style sec et aride est odieux dans la jeunesse, par la seule affectation d'une sévérité prématurée. Malheur à ces génies ingrats et stériles qui prennent la sécheresse pour la justesse d'esprit, la disette pour la modération, la faiblesse pour le bon usage de ses forces, et qui croient que la vertu consiste seulement à n'avoir point de vices !

Il viendra un âge plus avancé qui retranchera cette riche superfluité : le style de l'orateur vieillira avec lui; ou, pour mieux dire, il acquerra toute la maturité de la vieillesse, sans perdre la vigueur de la jeunesse. Il ne manquera pas même alors de grâces et d'ornements; mais ces grâces seront austères, ces ornements seront graves et majestueux.

Ainsi, suivant toujours les règles de la plus exacte bienséance, il sentira que le moyen le plus sûr de plaire aux autres est de ne sortir jamais de son propre caractère, et de ne parler que d'après soi-même.

Mais, obligé par la nature de son ministère de parler aussi d'après ses parties, il ne s'appliquera pas moins à les connaître, s'il veut remplir les devoirs de l'avocat, et mériter la gloire de l'orateur.

Étudier les inclinations de ses parties, pour les suivre si elles sont justes et pour les réprimer si elles sont déréglées; connaître leur vertu, pour prévenir les juges en leur faveur, et leurs défauts pour détruire ou pour affaiblir le préjugé qui leur est contraire; examiner avec attention leur naissance et leur état, leur réputation et leur dignité, pour ménager avec art ces avantages équivoques qui peuvent exciter ou la faveur ou l'envie, souvent plus à craindre pour ceux qui les ont qu'à désirer pour ceux qui ne les ont pas, c'est le devoir commun de tous ceux qui portent le nom d'avocat; mais ce n'est encore qu'une légère idée des obligations de l'orateur.

S'il veut être toujours sûr de plaire et de réussir, il faut que, sans prendre ni les passions ni les erreurs de ses parties, il se transforme, pour ainsi dire, en elles-mêmes; et que, les exprimant avec art dans sa personne, il paraisse aux yeux du public, non tel qu'elles sont, mais tel qu'elles devraient être.

Qu'il imite l'adresse de ces peintres qui savent prêter des grâces à ce que la nature a de plus affreux, et qui, diminuant les défauts sans toucher à la ressemblance, donnent aux personnes les plus difformes la joie de se reconnaître et de se plaire dans leurs portraits.

C'est par le moyen de cette fiction ingénieuse, et sous cette personne empruntée, que l'orateur animé, pénétré, agité des mêmes mouvements que sa partie, ne dira jamais rien qui ne lui convienne parfaitement; il réunira la dou-

cœur et la sagesse de la raison avec la force et l'impétuosité de la passion, ou plutôt la passion de la partie deviendra raisonnable dans la bouche de son défenseur ; et, se renfermant dans l'usage auquel la nature l'avait destinée, elle saura toucher le cœur sans offenser l'esprit.

Ce ne sera plus un seul homme dont le style, toujours le même, ne fait que changer de sujet sans changer de tour.

Il se multipliera, pour ainsi dire ; il empruntera autant de formes différentes qu'il aura de causes et de parties d'un caractère différent.

Tantôt sublime et pompeux, son style imitera la rapidité d'un torrent impétueux, ou la majesté d'un fleuve tranquille ; tantôt simple et modeste, il saura descendre sans s'abaisser, et, par des grâces naïves et des ornements naturels, délasser l'attention de ceux qui l'avaient à peine suivi dans son élévation.

Il refusera d'orner ce qui ne demande que d'être expliqué. Après avoir porté la lumière dans les longues obscurités d'une procédure ennuyeuse, il se contentera d'arracher les épines qui lui sont naturelles, sans vouloir y mêler mal à propos des fleurs étrangères.

Souvent la véhémence et la triste sévérité de son discours protégera la vertu opprimée, et fera trembler le vice triomphant. Quelquefois, plus facile et plus doux en apparence, mais plus redoutable en effet, il ne s'attachera pas tant à rendre le vice odieux qu'à le rendre méprisable ; mais la nécessité autorisera son ironie, ou du moins l'utilité la fera excuser : la vérité lui servira toujours de fondement, et la sagesse en saura modérer et adoucir l'usage.

Ainsi, prenant successivement toutes sortes de caractères, né pour tous, et réussissant dans chacun comme s'il n'était né que pour celui-là seul, il ne lui restera plus qu'à souhaiter que ce personnage étranger, que la nécessité de son ministère lui impose, n'exige jamais rien de l'avocat qui soit contraire au devoir de l'homme de bien.

Mais s'il éprouve quelquefois ce combat intérieur entre lui-même et sa partie, sa vertu seule le décidera, ou plutôt elle saura le prévenir ; elle rougirait d'avoir pu hésiter un moment entre l'honnête et l'utile. Jaloux de sa réputation, il l'estimera trop pour la sacrifier à sa partie ; et, sagement infidèle, il acquerra plus de vraie et de solide gloire par un silence judicieux, qu'il n'aurait fait par tous les efforts de son éloquence. Plus heureux en cet état que les anciens orateurs, il n'aura pas besoin de connaître le caractère particulier de ses juges pour être assuré de leur plaire.

Dans ce temps d'une liberté ennemie de la justice, où la qualité de juge était un présent de la naissance plutôt que le prix du mérite ; dans ces assemblées tumultueuses où la raison vaincue par le nombre devait s'estimer heureuse si elle n'était que méprisée sans être punie, l'orateur, qui comptait souvent ses propres ennemis dans le nombre de ses juges, ne pouvait presque espérer un succès favorable s'il ne s'appliquait à découvrir les erreurs du peuple, pour le tromper ; ses passions, pour le séduire ; ses caprices, pour le flatter ; son faible, pour l'entraîner.

Et lorsque la fortune, lasse de présider aux jugements populaires, voulut remettre l'empire du monde entre les mains d'un seul, pour régner par un homme sur tous les autres hommes, l'orateur trouva souvent tous les défauts du peuple réunis dans son juge avec une autorité encore plus absolue.

Ce fut à la vérité un jour de triomphe, non-seulement pour l'orateur, mais encore pour l'éloquence même, que celui où la fortune prit plaisir à commettre deux héros d'un caractère différent ; ces grands hommes qui ont eu tous deux pour but de régner et de vaincre, l'un par la force des armes, l'autre par les charmes de la parole.

Le conservateur de la république, celui que Rome libre appela le Père de la patrie, parle devant l'usurpateur de l'empire et le destructeur de la liberté. Il défend un de ces

fiers républicains qui avaient porté les armes contre César, et il a César même pour juge.

C'est peu de parler pour un ennemi vaincu en présence du victorieux ; il parle pour un ennemi condamné, et il entreprend de le justifier devant celui qui a prononcé sa condamnation avant que de l'entendre, et qui, bien loin de lui donner l'attention d'un juge, ne l'écoute plus qu'avec la maligne curiosité d'un auditeur prévenu.

Mais il connaît la passion dominante de son juge, et c'en est assez pour le vaincre. Il flatte sa vanité, pour désarmer sa vengeance; et, malgré son indifférence obstinée, il sait l'intéresser si vivement à la conservation de celui qu'il voulait perdre, que son émotion ne peut plus se contenir au dedans de lui-même. Le trouble extérieur de son visage rend hommage à la supériorité de l'éloquence ; il absout celui qu'il avait déjà condamné, et Cicéron mérite l'éloge qu'il donne à César d'avoir su vaincre le vainqueur, et triompher de la victoire.

Quels éloges aurait-il donnés à la modération d'un prince aussi grand que César, mais plus maître de lui-même; qui se rend, non à l'éloquence, mais à la justice; et qui ne partage avec personne la gloire de savoir se vaincre lui-même, sans trouble, sans efforts, par la seule supériorité d'une vertu qui a tellement dompté les passions, qu'elle règne sans violence, et qu'elle triomphe sans combat!

Heureux les orateurs qui parlent devant des juges animés de cet esprit, et soutenus par ce grand exemple!

Vous savez qu'ils sont juges, et c'est en savoir assez pour les connaître parfaitement. Ils n'ont point d'autre caractère que celui qu'ils portent dans le tribunal de la justice souveraine; aucun mélange de passions, d'intérêt, d'amour-propre, n'a jamais troublé la pureté des fonctions de leur ministère : on les a définis quand on a défini la justice, et la personne privée ne se laisse jamais entrevoir sous le voile de la personne publique.

Ne travaillez donc point à concilier leur attention par les vaines figures d'une déclamation étudiée : un motif plus noble et plus élevé, une vue plus sainte et plus efficace les rend attentifs. Ne recherchez point leur faveur par des artifices superflus ; la raison seule peut la mériter : la bienséance à leur égard est la même chose que le devoir ; et rien n'est plus éloquent auprès d'eux que la vertu.

Assurés de leur approbation, ne doutez point de celle du public.

Ce peuple, cette multitude qui dans le temps qu'elle exerçait elle-même les jugements se faisait craindre aux parties par son caprice, n'est plus terrible qu'aux orateurs par la juste sévérité d'une censure rigoureuse. Ceux qui abusaient de leur ministère dans le temps qu'ils étaient juges ne se trompent presque plus, depuis qu'ils sont devenus simples spectateurs, et le caractère de l'infaillibilité est presque toujours attaché au sentiment de la multitude.

C'est elle qui fait le partage de la réputation entre les grands hommes, et qui, par un juste discernement du mérite, donne des éloges différents aux différentes qualités de ceux de vos confrères dont vous regrettez la perte.

Elle loue dans l'un l'étendue de la science et la profondeur de l'érudition [1] ; dans l'autre, une parfaite intelligence des affaires, et une expérience consommée [2]. Elle plaint une justesse d'esprit, une force de raisonnement peu commune, dans celui qu'une mort précipitée a enlevé au milieu de sa course [3]; et elle admire dans le dernier [4] ce mérite qui n'a paru que parfait, cette élévation dont on n'a remarqué ni le commencement ni le progrès, cette réputation subite qui est sortie tout éclatante de l'obscurité de sa retraite laborieuse.

C'est donc ce jugement, cette approbation du public qui donne le privilége de l'immortalité à vos ouvrages. Vous

[1] M. Chuppe. — [2]. M. Billard. — [3] M. de Tessé. — [4] M. Husson.

jouissez auprès de lui du même avantage qu'auprès de vos juges. Incapable d'être corrompu, il n'applaudit constamment qu'au véritable mérite; mais il lui applaudit toujours. Un grand orateur n'accuse jamais son siècle d'injustice : il sait toujours le rendre juste. La connaissance de l'homme lui fait mépriser ces goûts passagers, qui n'entraînent que les orateurs et les auditeurs médiocres. Elle lui inspire ce goût général et universel, ce goût de tous les temps et de tous les pays, ce goût de la nature qui, malgré les efforts d'une fausse éloquence, est toujours sûr d'enlever l'estime des hommes, et de forcer leur admiration.

La chaste sévérité de son éloquence se contente de ne pas déplaire à l'auditeur, en attaquant avec violence une erreur qui le flatte ; mais elle ne cherche jamais à lui plaire par des vices agréables : elle trouve une route plus sûre pour arriver à son cœur; et, redressant son goût sans le combattre, elle lui met devant les yeux de véritables beautés, pour lui apprendre à rejeter les fausses.

C'est ainsi que la connaissance de l'homme rend l'orateur supérieur aux jugements des hommes ; c'est par là qu'il devient l'arbitre du bon goût, le modèle de l'éloquence, l'honneur de son siècle, et l'admiration de la postérité; enfin, c'est par là que son cœur, aussi élevé que son esprit, réunit la science de bien vivre à celle de bien parler, et qu'il rétablit entre elles cette ancienne intelligence, sans laquelle le philosophe est inutile aux autres hommes, et l'orateur à soi-même.

TROISIÈME DISCOURS

PRONONCÉ EN 1699.

DES CAUSES DE LA DÉCADENCE DE L'ÉLOQUENCE.

La destinée de tout ce qui excelle parmi les hommes est de croître lentement, de se soutenir avec peine pendant quelques moments, et de tomber bientôt avec rapidité.

Nous naissons faibles et mortels, et nous imprimons sur tout ce qui nous environne le caractère de notre faiblesse et l'image de notre mort. Les sciences les plus sublimes, ces vives lumières qui éclairent nos esprits, éternelles dans leur source, puisqu'elles sont une émanation de la Divinité même, semblent devenir mortelles et périssables par la contagion de notre fragilité : immuables en elles-mêmes, elles changent par rapport à nous ; comme nous, on les voit naître, et, comme nous, on les voit mourir. L'ignorance succède à l'érudition, la grossièreté au bon goût, la barbarie à la politesse. Les sciences et les beaux-arts rentrent dans le néant dont on avait travaillé pendant une longue suite d'années à les faire sortir, jusqu'à ce qu'une heureuse industrie, par une espèce de seconde création, leur donne un nouvel être et une seconde vie.

Ce torrent d'éloquence, ces sources de doctrine qui ont inondé autrefois la Grèce et l'Italie, qu'étaient-elles devenues pendant plusieurs siècles? Nos aïeux les ont vues renaître, l'âge de nos pères a admiré leur éclat; le nôtre commence à les voir diminuer, et qui sait si nos enfants en verront encore les faibles restes?

Nous avons vu mourir de grands hommes, et nous n'en voyons point renaître de leurs cendres. Une langueur mortelle a pris la place de cette vive émulation qui nous a fait voir tant de prodiges dans les sciences et tant de chefs-d'œuvre dans les arts, et une molle oisiveté détruit insensiblement l'ouvrage qu'un travail opiniâtre avait à peine élevé. Que nous serions heureux si nous n'avions à déplorer que les pertes des autres professions, et si, dans le déclin de la littérature, l'éloquence et l'érudition s'étaient réfugiées dans votre ordre, comme dans leur temple naturel, pour y recevoir à jamais le juste tribut des louanges et de l'admiration des hommes!

Mais, après avoir flatté l'ardeur que nous avons pour votre gloire par des souhaits ambitieux, ces souhaits mêmes se tournent contre nous. En nous montrant ce que nous devrions être, ils nous forcent de reconnaître combien nous en sommes éloignés; et ils nous obligent de faire une triste comparaison entre ce que nous avons été et ce que nous sommes.

Vous le savez, vous qui dans un âge avancé vous souvenez encore avec joie, ou peut-être avec douleur, d'avoir vu l'ancienne dignité de votre ordre. Rappelez la mémoire de ces jours heureux qui éclairaient encore ce barreau, lorsque vous y avez été reçu : quelle multitude d'orateurs! quel nombre de jurisconsultes! combien d'éloquence dans les discours, dans les écrits, de prudence dans les conseils!

On n'entendait dans cet auguste tribunal que des voix dignes de la majesté du sénat, qui, après avoir essayé dans les tribunaux inférieurs les forces timides de leur éloquence naissante, regardaient l'honneur de parler devant le premier trône de

la justice, comme le prix le plus glorieux de leurs travaux.

Après les avoir admirés dans le tumulte et les agitations du barreau, on les respectait encore plus, lorsque dans un repos actif et dans un loisir laborieux, ils jouissaient du noble plaisir d'être la lumière des aveugles, la consolation des malheureux, l'oracle de tous les citoyens. On approchait avec une espèce de religion de ces hommes vénérables. Toutes les vertus présidaient à leurs sages délibérations. La justice y tenait la balance, comme dans les plus saints tribunaux ; la patience y écoutait avec une scrupuleuse application toutes les raisons des parties qui les consultaient ; la science y plaidait toujours la cause de l'absent, et ne rougissait point d'appeler quelquefois à son secours une lenteur salutaire ; la prudence y donnait en tremblant un conseil assuré ; et la modeste timidité avec laquelle ces sages vieillards proposaient leurs sentiments, était presque toujours un caractère infaillible de la sûreté de leur décision.

Tels ont été vos pères, tel est l'état dont nous sommes déchus. A ce haut degré d'éloquence nous avons vu succéder une médiocrité louable en elle-même ; mais triste et ingrate, si on la compare avec l'élévation qui l'a précédée. Ne craindrons-nous point de le dire, et ne nous reprochera-t-on pas ou la bassesse ou la force de nos expressions ? Ce pilier fameux, où se prononçaient autrefois tant d'oracles, est presque muet aujourd'hui : il gémit, comme ce barreau, de se voir menacé d'une triste solitude. Un petit nombre de têtes illustres sont, dans l'opinion publique, les dernières espérances et l'unique ressource de la doctrine, comme de l'éloquence ; et si quelque malheur nous affligeait de leur perte, peut-être serions-nous réduits à regretter inutilement cette même médiocrité que nous déplorons aujourd'hui.

Qui pourra découvrir, et qui entreprendra d'expliquer dignement les véritables sources d'une si sensible décadence ?

Nous plaindrons-nous d'être nés dans ces années stériles, où la nature affaiblie par de grands et continuels efforts,

touche au terme fatal d'une languissante vieillesse? Mais jamais l'esprit n'a été un bien plus commun et plus universel.

Nous aspirons à la même gloire qui a couronné les travaux de nos pères, et nous y aspirons avec plus de secours. Nous avons joint nos propres trésors aux richesses étrangères. Sans perdre les anciens modèles, nous en avons acquis de nouveaux ; et les ouvrages que l'imitation des anciens a produits, ont mérité à leur tour d'être l'objet de l'imitation de tous les siècles suivants.

Il semble même que, pour nous rendre inexcusables, le caprice du sort ait pris plaisir à nous offrir les matières les plus illustres, et des sujets véritablement dignes de la plus sublime éloquence. Combien de causes célèbres renfermées dans le cercle étroit d'un petit nombre d'années! La poésie a-t-elle jamais rien hasardé de plus étonnant sur la scène, que ces révolutions imprévues, ces événements incroyables qui ont excité depuis deux ans l'attention et la curiosité du public? La fable la plus audacieuse n'aurait jamais eu la hardiesse d'inventer ce que la simple vérité nous a fait voir, et le vrai a été beaucoup au-delà du vraisemblable.

Que nous reste-t-il donc, si ce n'est de nous accuser nous-mêmes, et de mériter au moins la gloire de la sincérité, si nous ne pouvons plus parvenir à celle de l'éloquence, en nous redisant tous les jours : N'admirons plus avec étonnement la chute de notre ordre; soyons plutôt surpris de voir qu'il conserve encore quelques restes de son ancienne grandeur. Comment se consacre-t-on à une si glorieuse mais si pénible profession? et quelle est la conduite de ceux qui s'y sont consacrés?

A voir cette multitude prodigieuse de nouveaux sujets qui se hâtent tous les ans d'entrer dans votre ordre, on dirait qu'il n'y a point de profession dans laquelle il soit plus facile d'exceller. La nature accorde à tous les hommes l'usage de la parole ; tous les hommes se persuadent aisément qu'elle leur a donné en même temps le talent de bien parler. Le

barreau est devenu la profession de ceux qui n'en ont point, et l'éloquence qui aurait dû choisir avec une autorité absolue des sujets dignes d'elle dans les autres conditions, est obligée au contraire de se charger de ceux qu'elles ont dédaigné de recevoir.

Combien en voit-on qui luttent pendant toute leur vie contre un naturel ingrat et stérile, qui n'ont point de plus grand ennemi à combattre qu'eux-mêmes, ni de préjugé plus difficile à effacer dans l'esprit des autres que celui de leur extérieur? Encore s'ils travaillaient sérieusement à le détruire, ils n'en seraient que plus louables, lorsque par un pénible travail ils auraient pu triompher de la nature, et la convaincre d'injustice. Mais la paresse se joint en eux au défaut de talents naturels; et, flattant leurs imperfections, au lieu de les corriger, on les voit souvent, et même dans la première jeunesse, lecteurs insipides, et récitateurs ennuyeux de leurs ouvrages, ôter à l'orateur la vie et le mouvement, en lui ôtant la mémoire et la prononciation. Et quelle peut être l'impression d'une éloquence froide, languissante, inanimée, qui, dans cet état de mort où on la réduit, ne conserve plus que l'ombre, ou, si l'on ose le dire, le squelette de la véritable éloquence?

Que ce succès est digne des motifs qui font entrer dans le barreau ce grand nombre d'orateurs qu'il semble que la nature avait condamnés à un perpétuel silence!

Ce n'est point le désir de s'immoler tout entier au service du public dans une profession glorieuse; d'être l'organe et la voix de ceux que leur ignorance ou leur faiblesse empêche de se faire entendre; d'imiter la fonction de ces anges que l'Écriture nous représente auprès du trône de Dieu, offrant l'encens et les sacrifices des hommes, et de porter comme eux les vœux et les prières des peuples aux pieds de ceux que la même Écriture appelle les dieux de la terre.

Des motifs si purs et si élevés ne nous touchent plus guère; on ne sacrifie aujourd'hui qu'à l'intérêt. C'est lui qui ouvre

presque toujours l'entrée de votre ordre, comme celle de tous les autres états : la plus libre et la plus noble de toutes les professions devient la plus servile et la plus mercenaire. Que peut-on attendre de ces âmes vénales qui prodiguent, qui prostituent leur main et leur voix à ceux que l'ordre des professions rend leurs inférieurs, ou qui, pour un vil intérêt, adoptant des ouvrages qui le déshonorent, vendent publiquement leur réputation, et trafiquent honteusement de leur gloire?

L'éloquence n'est pas seulement une production de l'esprit, c'est un ouvrage du cœur. C'est là que se forment cet amour intrépide de la vérité, ce zèle ardent pour la justice, cette vertueuse indépendance dont vous êtes si jaloux, ces grands, ces généreux sentiments qui élèvent l'âme, qui la remplissent d'une noble fierté et d'une confiance magnanime, et qui, portant encore plus loin votre gloire que l'éloquence même, font admirer l'homme de bien en vous, beaucoup plus que l'orateur.

Ne croyez pourtant pas qu'il vous suffise d'avoir joint la noblesse et la pureté des motifs à la grandeur des talents naturels; et sachez que la plaie la plus profonde, et peut-être la plus incurable de votre ordre, est l'aveugle témérité avec laquelle on ose s'y engager, avant que de s'en être rendu digne par une longue et laborieuse préparation.

Quels trésors de science, quelle variété d'érudition, quelle sagacité de discernement, quelle délicatesse de goût ne faudrait-il pas réunir pour exceller dans le barreau! Quiconque osera mettre des bornes à la science de l'avocat, n'a jamais conçu une parfaite idée de la vaste étendue de votre profession.

Que les autres étudient l'homme par parties; l'orateur n'est point parfait si, par l'étude continuelle de la plus pure morale, il ne connaît, il ne pénètre, il ne possède l'homme tout entier.

Que la jurisprudence romaine soit pour lui une seconde philosophie; qu'il se jette avec ardeur dans la mer immense

des canons; qu'il ait toujours devant les yeux l'autorité des ordonnances de nos rois, et la sagesse des oracles du sénat; qu'il dévore les coutumes, qu'il en découvre l'esprit, qu'il en concilie les principes; et que chaque citoyen de ce grand nombre de petits États que forme dans un seul la diversité des lois et des mœurs, puisse croire en le consultant qu'il est né dans sa patrie, et qu'il n'a étudié que les usages de son pays.

Que l'histoire lui donne une expérience et, si l'on peut s'exprimer ainsi, une vieillesse anticipée; et qu'après avoir élevé ce solide édifice de tant de matériaux différents, il y ajoute tous les ornements du langage, et toute la magnificence de l'art qui est propre à sa profession. Que les anciens orateurs lui donnent leur insinuation, leur abondance, leur sublimité; que les historiens lui communiquent leur simplicité, leur ordre, leur variété; que les poëtes lui inspirent la noblesse de l'invention, la vivacité des images, la hardiesse de l'expression, et surtout ce nombre caché, cette secrète harmonie du discours, qui sans avoir la servitude et l'uniformité de la poésie, en conserve souvent toute la douceur et toutes les grâces; qu'il joigne la politesse française au sel attique des Grecs et à l'urbanité des Romains; que, comme s'il s'était transformé dans la personne des anciens orateurs, on reconnaisse en lui plutôt leur génie et leur caractère que leurs pensées et leurs expressions; et que l'imitation devenant une seconde nature, il parle comme Cicéron lorsque Cicéron imite Démosthène, ou comme Virgile, lorsque, par un noble mais difficile larcin, il ne rougit point de s'enrichir des dépouilles d'Homère.

Notre imagination prend ici plaisir à former un souhait accompli, et à se perdre dans un songe délicieux qui lui montre une image de la perfection à laquelle nous aspirons. Ouvrons enfin les yeux, et laissons disparaître ce fantôme agréable que nos désirs avaient élevé. Que trouverons-nous à sa place, et quel triste spectacle nous offrira la vérité!

Les sciences négligées, la paresse victorieuse de l'application, le travail regardé comme le partage de ceux qui n'ont point d'esprit, et dédaigné par ceux qui croient en avoir; l'ignorance insulte à la doctrine; la science, timide et tremblante, est obligée d'emprunter de l'art le secret de se cacher. Ceux qui ont commencé à élever la gloire du barreau voulaient paraître tout savoir : nous faisons gloire de tout ignorer. Ils portaient souvent jusqu'à l'excès l'amour d'une vaste érudition; rougissant de penser et de parler d'eux-mêmes, ils croyaient que les anciens avaient pensé et parlé pour eux; ils travaillaient plus à les traduire qu'à les imiter; et, ne permettant rien à la force de leur génie, ils mettaient toute leur confiance dans la profondeur de leur doctrine. Grâces au retour du bon goût, dont nous avons vu luire quelques rayons, on a senti le vice et l'esclavage de cette savante affectation. Mais la crainte de cet excès nous a fait tomber dans l'extrémité opposée : nous méprisons l'utile, le nécessaire secours de l'étude et de la science; nous voulons devoir tout à notre esprit, et rien à notre travail. Et qu'est-ce que cet esprit dont nous nous flattons vainement, et qui sert de voile favorable à notre paresse?

C'est un feu qui brille sans consumer; c'est une lumière qui éclate pendant quelques moments, et qui s'éteint d'elle-même par le défaut de nourriture; c'est une superficie agréable, mais sans profondeur et sans solidité; c'est une imagination vive, ennemie de la sûreté du jugement, une conception prompte, qui rougit d'attendre le conseil salutaire de la réflexion; une facilité de parler, qui saisit avidement les premières pensées, et qui ne permet jamais aux secondes de leur donner leur perfection et leur maturité.

Semblable à ces arbres dont la stérile beauté a chassé des jardins l'utile ornement des arbres fertiles, cette agréable délicatesse, cette heureuse légèreté d'un génie vif et naturel, qui est devenue l'unique ornement de notre âge, en a banni la force et la solidité d'un génie profond et laborieux; et le

bon esprit n'a point eu de plus dangereux ni de plus mortel ennemi que ce que l'on honore dans le monde du nom trompeur de bel esprit.

C'est à cette flatteuse idole que nous sacrifions tous les jours par la profession publique d'une orgueilleuse ignorance. Nous croirions faire injure à la fécondité de notre génie, si nous nous rabaissions jusqu'à vouloir moissonner pour lui une terre étrangère. Nous négligeons même de cultiver notre propre bien; et la terre la plus fertile ne produit plus que des épines, par la négligence du laboureur qui se repose sur sa fécondité naturelle.

Que cette conduite est éloignée de celle de ces grands hommes, dont le nom fameux semble être devenu le nom de l'éloquence même!

Ils savaient que le meilleur esprit a besoin d'être formé par un travail persévérant et par une culture assidue; que les grands talents deviennent aisément de grands défauts, lorsqu'ils sont livrés et abandonnés à eux-mêmes; et que tout ce que le ciel a fait naître de plus excellent dégénère bientôt, si l'éducation, comme une seconde mère, ne conserve l'ouvrage que la nature lui confie aussitôt qu'elle l'a produit.

Ne compter pour rien les travaux de l'enfance, et commencer les sérieuses, les véritables études dans le temps où nous les finissons; regarder la jeunesse, non comme un âge destiné par la nature au plaisir et au relâchement, mais comme un temps que la vertu consacre au travail et à l'application; négliger le soin de ses biens, de sa fortune, de sa santé même, et faire de ce que tous les hommes chérissent le plus un digne sacrifice à l'amour de la science et à l'ardeur de s'instruire; devenir invisible pour un temps, se réduire soi-même dans une captivité volontaire, et s'ensevelir tout vivant dans une profonde retraite, pour y préparer de loin des armes toujours victorieuses : voilà ce qu'ont fait les Démosthène et les Cicéron; ne soyons plus surpris

de ce qu'ils ont été, mais cessons en même temps d'être surpris de ce que nous sommes, en jetant les yeux sur le peu que nous faisons pour arriver à la même gloire à laquelle ils sont parvenus.

Et que serait-ce encore si, après avoir plaint la témérité de ceux qui entrent dans votre ordre sans autres dispositions que le simple désir d'être avocats, sans autre motif qu'un vil et sordide intérêt, sans autre préparation qu'un excès de confiance dans leur esprit, nous envisagions la négligence d'une partie de ceux qui y sont entrés ; et si, portant de tous côtés les regards pénétrants d'une salutaire censure, nous y découvrions partout de nouvelles plaies et de nouvelles sources de sa décadence?

Que ne pourrions-nous point dire d'abord de ceux qui ne perdent la gloire à laquelle ils aspirent que par l'aveugle impatience qu'ils ont de l'acquérir; et qui, prévenant par une ardeur indiscrète la maturité de l'âge et celle de la doctrine, se hâtent d'exposer avant le temps les fruits précoces de leurs études mal digérées! Ces premières semences de mérite et de réputation qu'ils avaient à peine commencé de cultiver, sont ou étouffées par les épines des affaires, ou dissipées par les grands efforts d'un esprit qui s'épuise par son ardeur, et qui se consume par sa propre activité. La confiance prévient en eux le mérite, au lieu d'en être l'effet. Ils ne sont jamais grands, parce qu'ils ont trop tôt cru l'être. Impatients de jouir de la gloire prématurée d'un mérite avancé, ils sacrifient l'utile à l'agréable; et l'automne n'a point de fruit, par l'empressement qu'ils ont de cueillir toutes les fleurs dans le printemps.

Que l'on donne quelques années, si l'on veut, à cette première soif de gloire et de réputation, qui s'éteindrait peut-être bientôt si elle n'était excitée et comme irritée par le succès; que l'on acquière dans la jeunesse ce que la jeunesse seule peut donner, la sûreté de la mémoire, la facilité des expressions, la hardiesse et la liberté de la prononcia-

tion; mais, contents d'avoir acquis ces premiers avantages, ne rougissez point de rentrer dans le sein de l'étude dont vous êtes sortis. Vous savez parler, mais vous n'êtes pas encore orateur : il faut achever ce grand ouvrage, dont vous n'avez pu tracer qu'une ébauche légère; il faut former cette statue, dont vous n'avez pu montrer au public qu'une première idée et qu'un modèle imparfait. Peut-être qu'après avoir été exercés, non dans l'ombre de l'école, mais dans la vive lumière du barreau, vous condamnerez la légèreté de vos premières études, et, joignant l'expérience aux préceptes et l'usage à la doctrine, vous rentrerez dans la carrière pleins d'une nouvelle vigueur, assurés de surpasser en un moment ceux qui croyaient vous avoir laissés bien loin après eux.

Tel fut le sage et utile conseil d'un de ces illustres magistrats[1] dont la mémoire honorée des savants, précieuse aux gens de bien, chère à la compagnie, est déjà en possession de l'immortalité. Ce grand homme, dans lequel le ciel avait joint l'éclat de la réputation à celui de la naissance, et l'élévation du génie à la profondeur de la doctrine, vit croître avec plaisir un de ces rares sujets qui s'élèvent de temps en temps parmi vous pour la gloire de votre ordre et pour l'ornement de leur siècle; il applaudit le premier à ce mérite naissant; mais, au lieu de lui donner des éloges stériles, il lui imposa l'heureuse nécessité de se dérober pendant quelque temps aux louanges et aux acclamations des hommes, pour apprendre à les mieux mériter.

Le succès passa ses espérances; et Me Michel Langlois fut obligé de reconnaître, pendant tout le cours d'une longue et glorieuse carrière, qu'il était redevable de toute sa grandeur au salutaire retardement que son illustre protecteur avait apporté à son élévation.

Que cet exemple fameux a eu peu d'imitateurs! Non-seulement on se hâte de s'embarquer avant le temps sur la

[1] Le premier président de Lamoignon.

mer orageuse du barreau, mais un aveugle intérêt, un amour déréglé de la gloire, une vivacité d'esprit ardente, inquiète, empressée, plongent dans le courant des affaires tous ceux qui pourraient exceller dans votre profession; et cette multiplicité infinie d'occupations différentes qui servent d'aliment et de nourriture à l'ardeur de leur génie, ne leur laisse ni la liberté de digérer le présent, ni le loisir de se préparer pour l'avenir.

De là cette négligence à s'instruire des faits qui doivent servir de matière aux décisions de la justice; cette honte de ne pas savoir ce que l'on entreprend d'expliquer aux autres, ou cette hardiesse d'expliquer ce que l'on ne sait pas, et de n'achever d'apprendre sa cause qu'en achevant de la plaider.

De là cette ignorance du droit, ou du moins cette science superficielle, toujours douteuse et toujours chancelante, qui se sert des richesses qu'elle emprunte, non avec la noble sécurité d'un possesseur légitime, mais avec la timide et incertaine défiance d'un voleur mal assuré, qui craint d'être surpris dans son larcin.

De là cette longueur fatigante, ces répétitions ennuyeuses, ce mépris de ses auditeurs, cette espèce d'irrévérence pour la sainteté de la justice et pour la dignité du sénat, enfin cette bassesse de style et cette familiarité indécente du discours, plus convenable à la liberté d'une conversation particulière qu'à la majesté d'une audience publique.

Heureuse l'utile défiance de l'orateur sagement timide qui, dans le choix et dans le partage de ses occupations, a perpétuellement devant les yeux ce qu'il doit à ses parties, à la justice, à lui-même ! Toujours environné de ces censeurs rigoureux, et plein d'un saint respect pour le tribunal dans lequel il doit paraître, il voudrait, suivant le souhait d'un ancien orateur, qu'il lui fût permis non-seulement d'écrire avec soin, mais de graver avec effort les paroles qu'il doit y prononcer. Si quelquefois il n'a pas la liberté de mesurer le style et les expressions de ses discours, il en

médite toujours l'ordre et les pensées ; et souvent même, la méditation simple prenant la place d'une exacte composition, et la justesse des pensées produisant celle des paroles, l'auditeur, surpris, croit que l'orateur a travaillé pendant longtemps à perfectionner un édifice dont il a eu à peine le loisir de tracer le premier plan. Mais bien loin de se laisser éblouir par l'heureux succès d'une éloquence subite, il reprend toujours avec une nouvelle ardeur le pénible travail de la composition. C'est là qu'il pèse scrupuleusement jusqu'aux moindres expressions dans la balance exacte d'une sévère critique ; c'est là qu'il ose retrancher tout ce qui ne présente pas à l'esprit une image vive et lumineuse, qu'il développe tout ce qui peut paraître obscur ou équivoque à un auditeur médiocrement attentif, qu'il joint les grâces et les ornements à la clarté et à la pureté du discours; qu'en évitant la négligence, il ne fuit pas moins l'écueil également dangereux de l'affectation; et que, prenant en main une lime savante, il ajoute autant de force à son discours qu'il en retranche de paroles inutiles; imitant l'adresse de ces habiles sculpteurs qui, travaillant sur les matières les plus précieuses, en augmentent le prix à mesure qu'ils les diminuent, et ne forment les chefs-d'œuvre les plus parfaits de leur art que par le simple retranchement d'une riche superfluité.

Mais cette exactitude de style et cette élégance de composition sont des vertus que l'on connaît à peine dans la première jeunesse, et que l'on méprise dans un âge plus avancé ; bientôt on laissera aussi la science en partage à la jeunesse, et les anciens orateurs dédaigneront d'apprendre ce qu'ils devraient rougir de ne pas savoir.

Où sont aujourd'hui les avocats capables d'imiter la sagesse de cet ancien législateur qui regardait la vie comme une longue éducation, dans laquelle il vieillissait en acquérant toujours de nouvelles connaissances ? Combien en voyons-nous au contraire qui se contentent de conserver les pre-

mières notions qu'ils ont apportées en entrant dans le barreau? Leur doctrine et leur capacité demeurent toujours, si l'on ose le dire, dans une espèce d'enfance; et tout ce qu'ils ont de plus que le reste des hommes, lorsqu'ils arrivent à la vieillesse, est le talent de former des doutes, et souvent la dangereuse habitude de proposer les opinions les plus douteuses comme des décisions certaines et infaillibles. C'est alors que l'on commence à sentir, mais trop tard, la nécessité de se soustraire à la multitude des occupations, pour joindre l'assiduité de l'étude à l'exercice de la parole; c'est en cet état que l'orateur regrette vivement sa grandeur passée, lorsqu'il voit son mérite vieillir avec lui, sa réputation s'user avec ses forces, et l'éclat de son nom s'éteindre avec le son de sa voix : malheureux de survivre à sa gloire, et d'être forcé d'apprendre, par une triste expérience, combien l'avocat est au-dessus de l'orateur!

Ce n'est pas ainsi qu'a vécu dans votre ordre ce modèle accompli d'un sage et savant avocat [1], que nous avons pleuré avec vous, et que nous pleurerions encore si nous n'espérions de le voir revivre dans la personne d'un fils vraiment digne de lui, auquel il ne manque que des années pour lui ressembler parfaitement. Quelle étendue de lumières naturelles! Quelle droiture d'esprit! Quelle justesse, nous oserions presque dire quelle infaillibilité de raisonnement! Il n'y avait rien au-dessus de la bonté de son esprit que celle de son cœur : on voyait en lui une vive image et une noble expression de la candeur de nos pères et de l'ancienne simplicité. Sa probité reconnue était une des armes les plus redoutables de son éloquence, et son nom seul était un préjugé de la justice des causes qu'il défendait. Né avec ces avantages naturels, il les a surpassés par son travail et par son application. L'exercice continuel de la parole ne l'a point empêché d'amasser pendant toute sa vie ces trésors de

[1] M. Nouet.

science qu'il a distribués si libéralement dans sa vieillesse, et quelle vieillesse a jamais été plus honorée? Sa maison semblait être devenue une heureuse retraite, où la doctrine, l'expérience, la sagesse, et surtout une libre et sincère vérité, s'étaient retirées avec lui; un tribunal domestique, où il prévenait de loin, avec autant de certitude que de modestie, les sages décisions de la justice; une espèce de temple où se traitaient souvent les plus importantes affaires de la religion, et où les ministres des autels étaient tous les jours surpris de trouver dans un séculier non-seulement plus de lumières et plus de connaissances, mais plus de zèle pour la pureté de la discipline, plus d'ardeur pour la gloire de l'Église, que dans ceux qui approchent le plus près du sanctuaire. Heureux d'avoir joui pendant sa vie de cette vénération que les plus grands hommes n'obtiennent souvent qu'après leur mort, et plus heureux encore d'avoir mérité d'être toujours proposé pour modèle à ceux qui voudront exceller dans votre profession!

Que pourrions-nous ajouter après cela qui ne fût au-dessous d'un si grand exemple? Puisse-t-il ranimer votre courage, et dissiper ces vains prétextes dont un amour-propre ingénieux se sert souvent pour pallier les maux de votre ordre, au lieu de les guérir! Les grands travaux, il est vrai, doivent être inspirés, soutenus, animés par de grandes récompenses; mais quelle récompense peut flatter plus dignement la juste ambition d'une âme vertueuse que celle qui vous est préparée, si vous osez marcher sur les traces encore récentes de votre illustre confrère?

Être grand, et ne devoir sa grandeur qu'à soi-même, jouir d'une élévation qui jusqu'à présent a seule résisté à l'usurpation générale de la fortune; être considéré par ses concitoyens comme leur guide, leur flambeau, leur génie, et, si l'on ose le dire, leur ange tutélaire; exercer sur eux une magistrature privée, dans la possession de cet empire naturel que la raison remet entre les mains de ceux que leur

éloquence et leur capacité élèvent au-dessus des autres hommes : voilà le digne, le glorieux prix de vos travaux, que personne ne pourra jamais vous ravir. Vous seuls pouvez le perdre, vous seuls pouvez le mériter. Puissiez-vous sentir toute la douceur d'un si pure récompense! Puissent les difficultés qui vous arrêtent vous inspirer une nouvelle ferveur, et devenir les instruments de votre élévation, au lieu d'en être les obstacles! Puisse cet illustre barreau, qui a toujours fait et qui fera toujours notre gloire et nos délices, rétabli dans son ancienne splendeur, se distinguer autant des autres professions par sa doctrine et par son éloquence, qu'il en est déjà distingué par sa droiture et par sa probité! Puissions-nous nous-même profiter des instructions que notre place nous oblige de vous donner, et, après avoir été réduit à la pénible nécessité de ne vous parler aujourd'hui que des défauts de votre ordre, n'être plus occupé qu'à louer et publier ses vertus!

Les procureurs doivent se renfermer dans les bornes de leur état, s'ils aspirent à lui donner le degré de perfection qui peut lui convenir.

Qu'ils craignent de s'abaisser en voulant s'élever, et qu'ils sachent que lorsqu'ils entreprennent sur les fonctions des avocats, ils perdent presque toujours le mérite qui est propre à leur profession, sans acquérir celui d'un ordre supérieur.

Qu'en évitant cet abus, ils s'appliquent encore plus à retrancher la longueur et l'immensité des procédures qui, faisant passer souvent entre leurs mains tout le fruit de la victoire de leurs parties, les exposent justement aux reproches du public.

Enfin qu'ils continuent de travailler à rétablir l'ordre et la discipline dans leur corps; et que, prévenant nos exhortations, et surpassant nos espérances mêmes, ils tâchent de mériter toujours l'approbation de la cour, sans exciter jamais la censure de notre ministère.

FIN DES DISCOURS.

INSTRUCTIONS

SUR LES ÉTUDES

PROPRES A FORMER UN MAGISTRAT.

PREMIÈRE INSTRUCTION

Contenant un plan général d'études, et en particulier celle de la religion et celle du droit, envoyée par M. d'Aguesseau, alors procureur général, à son fils aîné.

A Fresnes, ce 27 septembre 1716.

Vous venez, mon cher fils, d'achever le cercle ordinaire de l'étude des humanités et de la philosophie; vous l'avez rempli avec succès, je vous en félicite de tout mon cœur, je m'en félicite moi-même, ou plutôt nous devons l'un et l'autre en rendre grâces à Dieu, de qui viennent tous les biens dans l'ordre de la nature, comme dans celui de la grâce.

Ne croyez pourtant pas avoir tout fait, parce que vous avez fini heureusement le cours de vos premières études; un plus grand travail doit y succéder, et une plus longue carrière s'ouvre devant vous. Tout ce que vous avez fait jusqu'à présent n'est encore qu'un degré ou une préparation pour vous élever à des études d'un ordre supérieur. Vous avez passé par ce que l'on peut appeler *les éléments des sciences;* vous avez appris les langues qui sont comme la clef de la littérature; vous vous êtes exercé à l'éloquence et à la poésie autant que la faiblesse de l'âge et la portée de vos connaissances vous l'ont pu permettre; vous avez tâché d'acquérir dans l'étude des mathématiques et de la philosophie la jus-

tesse d'esprit, la clarté des idées, la solidité du raisonnement, l'ordre et la méthode qui sont nécessaires soit pour nous conduire nous-mêmes à la découverte de la vérité, soit pour nous mettre en état de la présenter aux autres avec une parfaite évidence. Ce sont, il est vrai, de très-grands avantages, et celui qui est assez heureux pour les posséder peut se flatter d'avoir entre les mains l'instrument universel de toutes les sciences; il est en état de s'instruire, mais il n'est pas encore instruit, et toutes ses études précédentes ne servent, à proprement parler, qu'à le rendre capable d'étudier.

C'est la situation où je vous trouve aujourd'hui, mon cher fils; mais avec cet avantage que, quoique les études que vous allez commencer soient plus vastes et plus étendues que celles que vous venez de finir, vous y entrerez néanmoins avec une habitude de travail et d'application qui, s'étant formée en vous par rapport aux matières les plus abstraites et les plus subtiles, ne trouvera presque plus rien d'épineux ni de pénible dans les autres sciences, en comparaison des difficultés que vous avez été obligé de dévorer.

L'essentiel est de vous former d'abord un plan général des études que vous êtes sur le point d'entreprendre; de suivre ce plan avec ordre et avec fidélité, et surtout de ne point vous effrayer de son étendue. Ce n'est pas ici l'ouvrage d'un jour, ni même d'une année; mais quelque long qu'il puisse être, si vous êtes exact à en exécuter tous les jours une partie, vous serez comme ceux qui, dans les travaux qu'ils font faire, suivent toujours un bon plan sans jamais en changer. Comme ils ne perdent point de temps, ils mettent à profit toute la dépense qu'ils font. Insensiblement l'édifice s'élève, les ouvrages s'avancent, et, quelque lent qu'en soit le progrès, on arrive toujours à la fin qu'on se propose, pourvu que l'on marche constamment sur la même ligne, et qu'on ne perde jamais de vue le plan qu'on s'est une fois formé.

C'est à cette fidélité que je vous exhorte, mon cher fils; je suis persuadé du désir que vous avez de vous instruire; je ne crains donc point de vous proposer tout entier un plan que j'aurais pu ne vous montrer que successivement et par parties. Vous pouvez juger par là même de l'opinion que j'ai de votre bonne volonté, puisque je ne vous dissimule aucune des difficultés de l'état auquel je crois que Dieu vous appelle.

Je réduis ce plan à quatre points principaux, sur lesquels je ne vous marquerai à présent que ce que vous pourrez exécuter à peu près dans le cours d'une année; je le continuerai dans la suite, à mesure que le progrès de vos études le demandera, et j'espère que le succès de chaque année m'encouragera à vous tracer avec une nouvelle confiance le plan du travail de l'année suivante.

Les quatre points principaux dont je veux vous parler sont :

1° L'étude de la religion;

2° L'étude de la jurisprudence;

3° L'étude de l'histoire;

4° L'étude des belles-lettres.

Je sais qu'il n'y a aucune de ces matières qui ne pût occuper un homme tout entier et être l'étude de toute sa vie, mais vous n'êtes pas obligé de les approfondir toutes également. Il vous doit suffire d'en prendre ce qui sera nécessaire à votre état, il serait même dangereux d'aller plus loin. La raison et la religion doivent présider à l'étude comme aux autres actions de notre vie : une grande partie de la sagesse d'un homme qui est né avec beaucoup de goût pour les sciences est de craindre ce goût même, de ne vouloir pas tout savoir pour mieux apprendre ce qui est essentiel à sa profession, de donner par conséquent des bornes à sa curiosité naturelle et de savoir garder de la modération dans le bien même. C'est l'éloge que Tacite donne à Agricola. Je souhaite, mon cher fils, que ce soit un jour le vôtre, et

qu'on puisse dire de vous comme de lui : *Retinuit, quod est difficillimum, ex sapientia modum.*

Après cet avis, je commencerai par ce qui regarde la religion, dont l'étude doit être le fondement, le motif et la règle de toutes les autres.

ÉTUDE DE LA RELIGION.

Deux choses peuvent être renfermées sous ce nom :

La première est l'étude des preuves de la vérité de la religion chrétienne.

La seconde est l'étude de la doctrine qu'elle enseigne, et qui est ou l'objet de notre foi, ou la règle de notre conduite.

L'une et l'autre sont absolument nécessaires à tout homme qui veut avoir une foi éclairée, et rendre à Dieu ce culte spirituel, cet hommage de l'être raisonnable à son auteur, qui est le premier et le principal devoir des créatures intelligentes; mais l'une et l'autre sont encore plus essentielles à ceux qui sont destinés à vivre au milieu de la corruption du siècle présent, et qui désirent sincèrement d'y conserver leur innocence en résistant au torrent du libertinage qui s'y répand avec plus de licence que jamais, et qui serait bien capable de faire trembler un père qui vous aime tendrement, si je ne croyais, mon cher fils, que vous le craignez vous-même.

Vous ne sauriez mieux réussir à l'éviter qu'en vous attachant aux deux vues générales que je viens de vous marquer : l'une, de vous convaincre toujours de plus en plus du bonheur que vous avez d'être né dans la seule véritable religion, en vous appliquant à considérer les caractères éclatants qui en démontrent la vérité ; l'autre, de vous remplir le cœur et l'esprit des préceptes qu'elle renferme, et qui sont la route assurée pour parvenir à ce souverain bien que

les anciens philosophes ont tant cherché, et que la religion seule peut nous faire trouver.

Par rapport au premier point, c'est-à-dire l'étude des preuves de la vérité de la religion, je ne crois pas avoir besoin de vous avertir, mon cher fils, que la persuasion, ou la conviction à laquelle on peut parvenir en cette matière par l'étude et par le raisonnement, ne doit jamais être confondue ni même comparée avec la foi qui est un don de Dieu, une grâce singulière qu'il accorde à qui il lui plaît, et qui exige d'autant plus notre reconnaissance que nous ne la devons qu'à la bonté de Dieu qui a bien voulu prévenir en nous la lumière de la raison même par celle de la foi.

Mais quoique cette conviction et cette espèce de foi humaine qu'on acquiert par l'étude des preuves de la vérité de la religion chrétienne soient d'un ordre fort inférieur à la foi divine qui est le principe de notre sanctification, et quoique la simplicité d'un paysan qui croit fermement tous les mystères de la religion, parce que Dieu les lui fait croire, soit infiniment préférable à toute la doctrine d'un savant qui n'est convaincu de la vérité de la religion que comme il l'est de la certitude d'une proposition de géométrie, ou d'un fait dont il a des preuves incontestables, il est néanmoins très-utile d'envisager avec attention et de réunir avec soin toutes les marques visibles et éclatantes dont il a plu à Dieu de revêtir et de caractériser, pour ainsi dire, la véritable religion.

Non-seulement cette étude affermit et fortifie notre foi, mais elle nous remplit d'une juste reconnaissance envers Dieu qui a fait tant de prodiges, et dans l'ancienne loi et dans la nouvelle, soit pour révéler aux hommes la véritable manière de l'adorer et de le servir, soit pour les convaincre de la vérité et de la certitude de cette révélation.

On ne saurait trop se remplir de ces pensées et de ces sentiments dans l'âge où vous êtes, mon cher fils. Vous allez

entrer dans le monde, et vous n'y trouverez que trop de jeunes gens qui se font un faux honneur de douter de tout, et qui croient s'élever en se mettant au-dessus de la religion. Quelque soin que vous preniez pour éviter les mauvaises compagnies, comme je suis persuadé que vous le ferez, et quelque attention que vous ayez dans le choix de vos amis, il sera presque impossible que vous soyez assez heureux pour ne rencontrer jamais quelqu'un de ces prétendus esprits forts qui blasphèment ce qu'ils ignorent. Il sera donc fort important pour vous d'avoir fait de bonne heure un grand fonds de religion, et de vous être mis hors d'état de pouvoir être ébranlé ou même embarrassé par des objections qui ne paraissent spécieuses à ceux qui les proposent que parce qu'elles flattent l'orgueil de l'esprit ou la dépravation du cœur, qui voudrait pouvoir se mettre au large en secouant le joug de la religion.

Ce n'est pas, mon cher fils, que je veuille vous conseiller d'entrer en lice avec ceux qui voudraient disputer avec vous sur la religion. Le meilleur parti, pour l'ordinaire, est de ne leur point répondre, et de ne leur faire sentir son improbation que par son silence. Vous devez même éviter avec soin de paraître vouloir dogmatiser. C'est un caractère qui ne convient point à un jeune homme, et qui ne sert qu'à donner à des libertins le plaisir de le tourner en ridicule, et quelquefois même la religion avec lui. Mais c'est une grande satisfaction pour un jeune homme aussi bien né que vous l'êtes de s'être mis en état de sentir le frivole des raisonnements qu'on se donne la liberté de faire contre la religion; et de bien comprendre que le système de l'incrédulité est infiniment plus difficile à soutenir que celui de la religion, puisque les incrédules sont réduits à oser dire ou qu'il n'y a point de Dieu, ce qui est évidemment absurde, ou que Dieu n'a rien révélé aux hommes sur la religion, ce qui est démenti par tant de démonstrations de fait qu'il est impossible d'y résister : en sorte que quiconque a bien mé-

dité toutes ces preuves trouve qu'il est non-seulement plus sûr, mais plus facile de croire que de ne pas croire ; et rend grâces à Dieu d'avoir bien voulu que la plus importante de toutes les vérités fût aussi la plus certaine, et qu'il ne fût pas plus possible de douter de la vérité de la religion chrétienne qu'il l'est de douter s'il y a eu un César ou un Alexandre.

C'est pour vous remplir de toutes ces réflexions que je vous conseille, mon cher fils, de lire attentivement quelques-uns des meilleurs ouvrages qu'on ait faits pour prouver cette grande vérité, comme *le Traité* d'Abbadie, celui de Grotius, *les Pensées* de M. Pascal, et la seconde partie du *Discours* de M. Bossuet, évêque de Meaux, *sur l'Histoire universelle.*

Je voudrais commencer par le premier, parce qu'il embrasse toute la matière, et qu'il descend par degrés de cette première proposition : *Il y a un Dieu*, jusqu'à celle-ci : *Donc la religion chrétienne est la seule véritable religion.* Vous trouverez même peu de philosophes qui aient poussé aussi loin que cet auteur les preuves de l'immatérialité et de la spiritualité de l'âme ; et comme vous venez d'étudier à fond cette matière, vous ne serez pas fâché de la voir traitée d'une manière moins sèche et plus étendue par un homme qui était en même temps philosophe et orateur.

Cette dernière qualité ne vous plaira peut-être pas tant dans son ouvrage que la première. Son style vous paraîtra souvent trop diffus, et vous pourrez souhaiter plus d'une fois qu'il eût pu imiter la noblesse et la simplicité du style de M. Pascal, autant qu'il a su s'enrichir de ses pensées et les mettre chacune en leur place. Mais vous pourrez passer légèrement sur les endroits qui vous paraîtront trop amplifiés, et vous arrêter principalement à ceux qui méritent d'être médités avec soin et même d'être lus plus d'une fois.

Il serait à souhaiter que cet auteur eût traité avec plus de force et de capacité l'argument des prophéties, quoiqu'il ait fait de très-bonnes réflexions sur cette matière. Mais il n'est

pas le seul qui soit tombé dans ce défaut, et il est fâcheux que cet argument, que saint Pierre regardait comme la plus grande preuve de la véritable religion, n'ait pas encore été traité aussi solidement et aussi profondément que son importance le méritait. Vous trouverez cependant le nécessaire dans Abbadie; et il vous mettra en état de suppléer ce qui peut y manquer, soit par vos propres réflexions, ou par les conversations que vous pourrez avoir sur ce sujet, si vous le jugez à propos dans la suite, avec des personnes savantes et versées depuis longtemps dans l'étude des saintes Écritures.

Vous pourrez vous contenter de parcourir son troisième volume, où il traite de la divinité de Jésus-Christ. C'est la partie de son ouvrage qui est la moins bien traitée; et d'ailleurs, quand le corps de la religion a été une fois bien prouvé, la vérité de chaque point particulier est suffisamment démontrée par les preuves générales de la certitude de la révélation. Il ne reste plus que de savoir ce qui a été révélé; et il n'y a personne qui, après avoir lu l'Évangile selon saint Jean, et quelques endroits des Épîtres de saint Paul, puisse douter de bonne foi que l'Écriture inspirée de Dieu même, qui ne peut ni tromper ni être trompé, ne nous représente Jésus-Christ comme Dieu, égal à son père, et n'ayant qu'une même nature avec lui [1].

Quand vous aurez une fois embrassé le système entier des preuves de la vérité de la religion, la lecture du livre de Grotius vous sera aussi utile qu'agréable. Vous y verrez un mélange précieux d'érudition sacrée et profane, par lequel ce savant auteur découvre des semences de vérité jusque dans la Fable même, et fait voir que les plus anciennes tra-

[1] C'est le sujet d'un ouvrage intitulé : *Divinitas D. N. J. C. manifestata in scripturis et traditione.* D'Aguesseau eut beaucoup de part à la publication de ce traité, qui fut imprimé par ses ordres en 1746, comme l'auteur l'explique dans sa préface. Il a pris part aussi à l'ouvrage français du même auteur, qui n'a paru qu'en 1751.

ditions qu'il y ait parmi les hommes s'accordent en grande partie avec ce que l'Écriture nous apprend de la création du monde, et avec les idées qu'elle nous donne de la Divinité. Vous y trouverez encore une infinité de réflexions sensées sur les preuves de fait, qui sont les plus grandes de toutes pour convaincre de la vérité de la religion et les plus à portée de tous les esprits. Vous y désirerez peut-être un peu plus d'ordre et d'arrangement dans la manière de développer ses idées; mais un jugement solide, une érudition choisie, et une grande profondeur de raison vous dédommageront pleinement de tout ce que vous pourriez désirer de plus, et peut-être qu'après avoir lu ces deux auteurs, c'est-à-dire Grotius et Abbadie, vous préférerez celui qui pense plus qu'il ne dit à celui qui, quoiqu'il pense bien, parle néanmoins encore plus qu'il ne pense.

Je ne vous dirai rien ici ni des *Pensées* de M. Pascal, ni du livre de M. l'évêque de Meaux. Je crois que vous les avez lus l'un et l'autre. Mais, quoique vous en ayez déjà pris une teinture dans un âge peu avancé, je crois que vous ferez bien de les relire à présent que votre raison plus formée et votre esprit exercé dans les matières de philosophie vous mettront beaucoup plus en état de profiter pleinement de cette lecture, et surtout d'y prendre ces grandes notions et ces idées sublimes de la religion qui sont comme autant de sources de lumière dont vous ferez ensuite l'application de vous-même à tous les objets que l'étude ou le commerce du monde présenteront à votre esprit.

Si votre courage croît avec le travail, comme je l'espère, vous pourrez, dans la suite des temps, lire aussi quelques-uns des principaux ouvrages des Pères sur la vérité de la religion, tels que le *Traité* de saint Augustin *de la véritable Religion,* celui *de la Cité de Dieu,* etc., et surtout les apologies de ceux qui ont écrit pour sa défense contre les païens et contre les juifs, comme saint Justin, Origène, Tertullien, etc.

Mais, encore une fois, ce sera votre courage et l'ardeur que vous aurez pour l'étude qui décideront un jour de ces lectures, et il ne faut pas oublier que nous ne parlons ici que de l'ouvrage d'une année.

Pour ce qui est de l'étude de la doctrine que la religion nous enseigne, et qui est l'objet de notre foi ou la règle de notre conduite, c'est l'étude de toute notre vie, mon cher fils. Vous en êtes déjà aussi instruit qu'on le peut être à votre âge, et je vois avec joie que vous travaillez à vous en instruire de plus en plus. Je ne puis donc que vous exhorter à vous y appliquer sans relâche, et à lire pour cela le catéchisme du concile de Trente, les ouvrages de M. Nicole sur le symbole et sur les autres parties de la religion qu'il a traitées, où vous trouverez toujours un accord parfait de la raison et de la foi, de la philosophie et de la religion.

Je ne crois pas avoir besoin de vous recommander la lecture de l'Écriture sainte. Je prie Dieu, mon cher fils, que vous vous y attachiez toujours avec fidélité pendant tout le cours de votre vie. Je vous conseillerai donc seulement, pour vous mieux remplir de toutes les vérités que l'Écriture sainte renferme, de vous prescrire un travail que je regretterai toujours de n'avoir pas fait pendant ma jeunesse : c'est d'extraire des livres sacrés tous les endroits qui regardent les devoirs de la vie civile et chrétienne, de les ranger par ordre, et d'en faire comme une espèce de corps de morale qui vous soit propre. Il y a des auteurs qui ont travaillé sur l'Écriture sainte dans cette vue; mais je ne suis point d'avis que vous vous serviez de leurs ouvrages, si ce n'est peut-être après que vous aurez fait le vôtre, pour voir s'il ne vous sera rien échappé. La grande utilité et le fruit solide de ces sortes de travaux ne sont que pour celui qui les fait soi-même, qui se nourrit par là à loisir de toutes les vérités qu'il recueille, et qui les convertit dans sa propre substance.

Je n'ai garde d'exiger de vous que vous fassiez cet ouvrage dans le terme d'une année. Il faudrait pour cela quitter

toutes vos autres études. Je serai bien content si vous le commencez, et si vous le continuez avec persévérance. C'est un de ces travaux qu'il n'est pas nécessaire d'avoir achevé pour en recueillir le fruit. Il est bon même qu'il dure longtemps pour le faire avec plus de réflexion et de sentiment, et je ne sais s'il n'y a pas au moins autant d'avantage à le faire qu'à l'avoir fait.

Il ne me reste après cela, pour finir ce premier point qui regarde la religion, que de prier Dieu qu'il continue de répandre sa bénédiction sur l'étude que vous en ferez; qu'il vous préserve de cet esprit de curiosité qui se perd en voulant approfondir des questions vaines, inutiles ou même dangereuses; et qu'il vous inspire ce goût solide de la vérité, qui la cherche avec ardeur, mais avec simplicité, et qui s'occupe tout entier des vérités utiles, bien moins pour les connaître que pour les pratiquer.

Je viens maintenant à ce qui regarde le second objet de votre application, c'est-à-dire l'étude de la jurisprudence.

ÉTUDE DE LA JURISPRUDENCE.

Quoique vous ne soyez pas encore initié dans les mystères de la jurisprudence, vous savez sans doute, mon cher fils, qu'on en distingue trois sortes dont vous devez apprendre les éléments dans le cours de droit que vous allez commencer : la jurisprudence romaine, la jurisprudence canonique et la jurisprudence française. Je vous parlerai beaucoup de la première, parce qu'elle doit être votre principal objet dans l'année prochaine; peu de la seconde, parce qu'il suffira, dans cette première année de l'étude du droit, que vous en preniez quelques notions générales; et je ne vous dirai encore rien de la dernière, parce que vous ne pourrez commencer à vous y appliquer que dans la troisième année de votre cours de droit.

ÉTUDE DU DROIT ROMAIN.

Pour vous mettre d'abord au fait de la méthode que je crois que vous devez suivre dans cette étude, il faut supposer ces deux divisions générales du droit, que vous avez bien la mine de savoir sans l'avoir jamais étudié. Les lois, qui sont la matière de cette étude, peuvent être considérées ou par rapport à leur source et à leur principe, ou par rapport à leur objet.

Si on les considère par rapport à leur source, ou elles sont fondées sur des règles naturelles, immuables, éternelles; ou elles n'ont pour principe que la volonté de ceux que Dieu a établis pour gouverner les hommes, et alors on les appelle *arbitraires* ou *positives.*

Je n'entre point ici dans les différentes distinctions que l'on fait ordinairement, ou que l'on peut faire sur ces deux espèces de lois; vous les trouverez expliquées dans le droit romain, et encore mieux dans les auteurs modernes que je vous indiquerai dans un moment; il suffit, pour entrer dans le plan que je vais vous tracer, de supposer cette première divison des lois.

Si on les considère par rapport à leur objet : ou elles ont été faites pour régler l'ordre et l'administration du gouvernement, comme la vocation à la couronne par succession ou par élection, les différentes formes des États républicains, les fonctions des charges et des dignités, les droits du prince, son domaine, ses revenus, les subsides et autres impositions publiques, la punition des crimes, la police, et en général tout ce qui a un rapport direct au bien commun de l'État; ou, au contraire, les lois ont pour objet de régler les différents engagements que les hommes contractent entre eux, l'ordre des successions, et, en un mot, ce qui regarde les intérêts des particuliers.

La première de ces deux espèces de lois forme ce qu'on appelle *le droit public;* et la seconde, ce qu'on nomme *le droit privé.*

Je pourrais ici en ajouter une troisième, qui appartient en quelque manière au droit public; c'est ce qu'on appelle *le droit des gens,* ou, pour parler encore plus correctement (parce que le nom de droit des gens a un autre sens que vous apprendrez dans l'étude du droit romain), le droit entre les nations, *jus inter gentes,* qui comprend les règles que les nations doivent observer entre elles, soit dans la guerre, soit dans la paix. Mais comme cette espèce de droit n'a point d'autre force pour être exécuté que celle que les idées de justice et d'équité naturelle peuvent lui donner, et qu'il n'y a aucune autorité supérieure qui puisse en affermir l'observation entre des princes ou des nations qui ne dépendent point l'une de l'autre, on ne peut lui donner le nom de droit que dans un sens général, et non pas dans l'exacte précision, parce que, comme vous le verrez ailleurs, la notion exacte du nom de *droit* renferme toujours l'idée d'une puissance suprême qui puisse contraindre les hommes à s'y soumettre.

Ces premières divisions supposées, je veux vous faire voir, mon cher fils, combien je pense à épargner votre peine, et à diminuer votre travail, quoique vous n'ayez peut-être pas cette opinion de moi.

Je vous dispense donc, tout d'un coup, d'étudier, quant à présent, tout ce qui regarde le droit public et le droit des gens ; il est vrai qu'il viendra un temps où j'exigerai peut-être de vous que vous n'étudiiez que ces deux espèces de droit, mais jouissez au moins de ma facilité présente, en attendant que je devienne un père plus rigoureux pour vous.

Je voudrais pouvoir aussi, en reprenant la première division des lois, en lois immuables et en lois arbitraires, vous soulager à présent de l'étude des lois arbitraires; mais,

quelque bonne volonté que j'aie pour vous, il ne m'est pas possible de vous épargner ou même de différer ce travail, et cela par deux raisons : l'une que les lois naturelles sont tellement mêlées dans le droit romain avec les lois arbitraires, qu'il n'est pas possible ni de bien étudier, ni de bien comprendre les premières sans les dernières; l'autre, parce que vous serez obligé de répondre également sur les unes et les autres, dans les différents exercices que vous ferez en droit; et que, par la mauvaise méthode de ceux qui professent la jurisprudence, vous aurez beaucoup plus de difficultés à résoudre sur les lois arbitraires que sur les lois naturelles.

Mais, quoiqu'il y ait une nécessité indispensable d'étudier les unes et les autres en même temps, vous devez vous appliquer à deux choses, qu'il ne faut jamais perdre de vue, dans toute l'étude de la jurisprudence : la première est de faire toujours, dans chaque matière, un discernement exact de ce qui appartient au droit naturel, et qui, étant fondé sur cette justice originaire et primitive, qui est comme le modèle et l'archétype de toutes les lois, doit être également observé dans toutes les nations; et de ce qui, au contraire, n'appartient qu'au droit positif, parce qu'il n'est appuyé que sur l'autorité du législateur, et qu'on peut le regarder plutôt comme l'ouvrage de l'homme que comme l'ouvrage de la loi. La seconde chose est de distinguer, même dans les matières arbitraires, ce qui peut dériver du droit naturel, par des conséquences plus ou moins éloignées, afin de bien pénétrer l'esprit du législateur, et d'être en état de juger, entre deux lois arbitraires qui se contredisent, quelle est celle qui mérite la préférence, comme ayant un rapport plus naturel et plus direct avec les lois immuables.

Mais comme rien n'est plus important pour vous, et pour tous ceux qui veulent étudier le droit d'une manière supérieure, et capable de former non-seulement un juge, mais un législateur, que de s'accoutumer de bonne heure à savoir

faire ce discernement, je crois, mon cher fils, que, avant que de vous jeter dans l'étude de la jurisprudence, il est important que vous lisiez quelques livres qui vous apprennent à remonter jusqu'aux premiers principes des lois; et qu'il n'est pas même inutile que vous approfondissiez cette question, qui a tant exercé autrefois les philosophes politiques, et qui consiste à savoir s'il y a un droit qui soit véritablement fondé sur la nature, dont on puisse démontrer la justice par des principes tirés de la connaissance de l'homme, ou si vous serez de l'avis d'Horace, soit lorsqu'il dit :

> Nec natura potest justo secernere iniquum,
> Dividit ut bona diversis, fugienda petendis[1].

ou lorsqu'il n'attribue l'origine de la justice qu'à la crainte que les hommes ont eue d'être vexés par l'injustice :

> Jura inventa metu injusti fateare necesse est,
> Tempora si fastosque velis evolvere mundi[2].

ou enfin lorsqu'il veut que l'intérêt, qui est ordinairement le père de l'injustice, soit néanmoins l'auteur de la justice et de l'équité:

> Atque ipsa utilitas, justi propè mater et æqui[3].

Vous croyez, peut-être, mon cher fils, être sorti des spéculations métaphysiques en quittant l'étude de la philosophie, et vous y retomberez en examinant cette question et toutes celles qui en dépendent, que l'on peut appeler *la métaphysique de la jurisprudence.* Je ne vous conseillerais pourtant pas

[1] Horace, livre I, satire III, vers 114 et 115.
[2] Horace, *ibid.*, 111.
[3] Horace, *ibid,*, satire III, vers 97.

d'y employer votre temps, si cette étude devait se terminer à une simple spéculation plus ennuyeuse qu'utile, et plus propre à orner votre esprit qu'à le former véritablement. Mais, en approfondissant bien cette matière, vous trouverez que presque tous les principes des lois les plus respectables, c'est-à-dire de celles qui sont immuables et universelles, en dépendent, comme autant de conséquences naturelles qui dérivent de cette justice originale dont Dieu est la source et dont il a gravé les premières notions dans le fond de notre être. Vous devez donc faire, de cette espèce de métaphysique du droit, une étude préliminaire à toute autre étude de la jurisprudence dont elle doit être le fondement; et je vous conseille, pour cela, de lire d'abord le premier livre du traité de Cicéron, *de Legibus*, où il examine quel est le principe général de toutes les lois. C'est une lecture qui ne vous occupera pas longtemps, et où vous aurez occasion de remarquer ce qu'on a observé sur les *Offices* du même auteur, qu'à la honte du christianisme il y a bien des chrétiens qui n'ont pas eu des lumières aussi pures et aussi droites qu'un païen sur les premières idées de la justice naturelle, et sur le fondement de tous les devoirs de la société.

Cicéron, qui était plus orateur que philosophe, et plus propre à exposer les pensées des autres qu'à penser de lui-même, avait puisé de grandes notions dans la lecture de Platon, qui semble avoir eu plus de part qu'aucun autre philosophe à ce que l'on peut appeler *la révélation naturelle*, c'est-à-dire à cette manifestation de la vérité que Dieu accorde aux hommes qui savent faire un bon usage de leur raison.

Je souhaiterais donc fort, mon cher fils, que vous puissiez trouver le temps de lire *la République* et les *Lois* de Platon, mais surtout sa *République*, ouvrage beaucoup plus sublime et plus parfait que celui *des Lois*; ce qui a donné lieu de croire que, dans *la République*, il avait parlé véritablement d'après Socrate, et que, dans les *Lois*, il n'avait parlé que

d'après lui-même. Mais je craindrais que cette lecture ne fût peut-être trop longue pour vous, dans le temps présent, et qu'elle ne vous obligeât à différer trop longtemps de commencer l'étude du droit romain. Ainsi, il suffira que vous lisiez *la République* de Platon, en même temps que vous vous appliquerez à cette étude ; et comme je suppose que vous destinerez une partie de votre temps à étudier à fond les belles-lettres, vous pourrez placer la lecture de ce livre admirable dans les heures que vous donnerez à la littérature. Il réunit deux des principaux objets de vos études présentes, puisque, si, d'un côté, on y découvre les premiers principes des lois, développés d'une manière sublime, on y trouve, de l'autre, le modèle du style le plus parfait : je pourrais ajouter encore (si l'on en excepte quelques opinions singulières) les leçons de la plus pure morale; en sorte que ce livre peut passer, en même temps, pour un chef-d'œuvre de législation, d'éloquence et de morale.

Mais comme je compte que la lecture de cet ouvrage ne fera qu'accompagner l'étude que vous ferez du droit romain, je crois qu'il faudra que vous passiez de la lecture du premier livre *des Lois* de Cicéron à celle de deux ouvrages modernes qui ne cèdent point à ceux des anciens, au moins pour la force et la solidité des choses, quoiqu'ils leur soient fort inférieurs pour la beauté et le choix des expressions.

L'un est les prolégomènes du livre que Grotius a fait sur le droit, que je vous ai dit, tout à l'heure, qu'on pouvait appeler *jus inter gentes*, et que Grotius a intitulé : *Jus belli et pacis*. Il donne, dans la préface ou prolégomènes de ce livre, des idées fort justes et fort précises sur les principes généraux des lois et sur leurs différentes espèces, par des distinctions et des définitions qui m'ont toujours paru beaucoup plus exactes que celles qu'on trouve dans les auteurs du droit romain. Cette préface ne vous occupera pas plus longtemps que le premier livre *des Lois* de Cicéron, quoi-

qu'elle mérite d'être méditée attentivement, et même d'être lue plus d'une fois.

L'autre ouvrage moderne, qui vous suffirait presque seul, et que vous ne sauriez trop vous rendre propre, soit par une lecture exacte ou même par l'extrait que vous ferez bien d'en faire, est le *Traité des lois* de M. Domat, qui est à la tête de son grand ouvrage *des Lois civiles dans leur ordre naturel.*

Personne n'a mieux approfondi que cet auteur le véritable principe des lois, et ne l'a expliqué d'une manière plus digne d'un philosophe, d'un jurisconsulte et d'un chrétien. Après avoir remonté jusqu'au premier principe, il descend jusqu'aux dernières conséquences. Il les développe dans un ordre presque géométrique : toutes les différentes espèces de lois y sont détaillées avec les caractères qui les distinguent. C'est le plan général de la société civile le mieux fait et le plus achevé qui ait jamais paru, et je l'ai toujours regardé comme un ouvrage précieux que j'ai vu croître et presque naître entre mes mains, par l'amitié que l'auteur avait pour moi. Vous devez vous estimer heureux, mon cher fils, de trouver cet ouvrage fait avant que vous entriez dans l'étude de la jurisprudence. Vous y apporterez un esprit non-seulement de jurisconsulte, mais de législateur, si vous le lisez avec l'attention qu'il mérite; et vous serez en état, par les principes qu'il vous donnera, de démêler de vous-même, dans toutes les lois que vous lirez, ce qui appartient à la justice naturelle et immuable, de ce qui n'est que l'ouvrage d'une volonté positive et arbitraire; de ne vous point laisser éblouir par les subtilités qui sont souvent répandues dans les jurisconsultes romains, et de puiser avec sûreté, dans ce trésor de la raison humaine et du sens commun, ce que l'on trouve recueilli dans le *Digeste,* comme je vous le dirai quand il sera temps que vous commenciez à l'étudier.

Quand vous aurez lu le *Traité des lois* de M. Domat, vous

lirez aussi, tout de suite, le livre préliminaire qui est à la tête du premier volume, et qui, suivant la méthode des géomètres sur laquelle cet auteur s'était formé, établit d'abord des règles et comme des axiomes généraux qui influent sur toutes les parties de la jurisprudence.

Vous y trouverez donc un abrégé fort utile des maximes générales qui regardent la nature, l'usage et l'interprétation des lois.

Vous y trouverez ensuite deux sortes de définitions générales :

L'une, des personnes qui sont l'objet de la science du droit, et des différentes qualités qui les distinguent, qui les caractérisent, et qui forment ce qu'on appelle *l'état des personnes ;*

L'autre, des choses que les lois envisagent par rapport à l'usage des hommes, soit dans les engagements, soit dans les successions.

C'est à quoi je réduis, mon cher fils, l'étude des préliminaires, ou, si vous le voulez, des prolégomènes de la jurisprudence, principalement par rapport à ce qui est d'un droit naturel et immuable.

Mais il y a une autre espèce de prolégomènes qui vous serait aussi nécessaire, et dont l'utile regarde uniquement l'étude des lois positives et arbitraires.

Comme, pour les bien entendre, il faut être instruit du progrès de la législation romaine, de la nature des différentes lois dont le corps du droit est composé, de l'autorité des jurisconsultes dont les réponses ont mérité de devenir des lois et ont fait donner au recueil de leurs décisions le titre glorieux de *raison écrite,* des différentes sectes qu'il y a eu parmi eux, et de la diversité de leurs opinions, il est à propos que vous en preniez d'abord une idée et une notion générale, et vous trouverez presque tout ce qui vous est nécessaire à cet égard dans deux petits ouvrages qui sont dans le *Manuale juris* de Jacques Godefroy, grand juris-

consulte et grand critique, dont j'aurai occasion de vous parler plus d'une fois dans la suite de vos études.

Le premier de ses ouvrages est intitulé, *Historia seu progressus juris civilis romani*, qu'il est bon de lire et relire jusqu'à ce que vous le sachiez exactement.

Le second a pour titre *Bibliotheca juris romani*, qui vous apprendra à connaître tous les matériaux, si l'on peut parler ainsi, dont l'édifice entier du droit romain a été composé : comme des lois des premiers rois, la loi des douze tables, l'édit perpétuel du préteur, les constitutions ou les rescrits des empereurs, les écrits et les réponses des jurisconsultes, etc.

Si vous vouliez étudier les fragments qui nous restent de ces anciens monuments de la jurisprudence romaine, vous les trouveriez tous recueillis dans un autre ouvrage du même auteur, qui a pour titre *Fontes juris civilis*, et qui renferme beaucoup de critique et d'érudition; mais comme ces sortes de recherches ont plus de curiosité que d'utilité, il vous suffira, quant à présent, mon cher fils, de savoir où elles se trouvent, et je regretterais le temps que vous emploieriez à les étudier, d'autant plus que vous y trouveriez bien des choses que vous ne seriez pas encore en état d'entendre sans beaucoup de peine.

Contentez-vous donc de bien savoir son *Histoire* et sa *Bibliothèque du droit romain*, et joignez-y encore l'histoire du même droit qui a été faite par M. Doujat, professeur, parce qu'elle a encore plus de rapport à la méthode des écoles : c'en sera assez pour le temps présent, d'autant plus que ces premières idées vous seront tant de fois présentées dans l'étude du droit, qu'elles vous deviendront entièrement familières sans les étudier plus à fond quant à présent.

Vous serez en état, après cela, de commencer à lire les *Institutions* de Justinien; et quoique l'ordre n'en soit pas vicieux, vous souhaiterez néanmoins plus d'une fois qu'il

eût pu être tracé par M. Domat au lieu de l'être par M. Tribonien.

La meilleure méthode, à mon sens, d'apprendre les *Instituts*, est celle que Justinien même avait prescrite aux professeurs de son temps, c'est-à-dire, de les apprendre *levi ac simplici viâ*, en se contentant de bien entendre le texte, sans le charger d'abord de beaucoup de commentaires.

Ainsi, je voudrais que vous lussiez d'abord le texte des *Instituts* avec la paraphrase de Théophile, qui en facilite suffisamment l'intelligence, en y joignant seulement les courtes notes de M. Cujas. S'il y a quelques endroits que vous n'entendiez pas encore avec ces secours, vous pourrez consulter l'avocat que vous aurez auprès de vous; mais je vous prie, mon cher fils, de n'y avoir recours que lorsque, après quelque temps d'une application sérieuse et suffisante, vous désespérez de bonne foi du succès de votre attention; car je souhaite fort que, autant qu'il sera possible, vous soyez votre maître à vous-même. L'expérience vous apprendra, et elle vous l'a peut-être déjà appris, quoique vous ne soyez pas bien vieux, qu'on ne sait rien si parfaitement que ce que l'on a appris par le seul effort de son application.

Il faut pourtant que cette règle ait ses bornes, mon cher fils, surtout dans le commencement d'une étude nouvelle avec laquelle on n'est pas encore familiarisé; autrement on s'épuiserait l'esprit, on pourrait même se rebuter, et on perdrait d'ailleurs un temps qu'on pourrait employer plus utilement. Il suffit d'être de bonne foi sur cela comme sur tout le reste; mais il faut y ajouter encore la précaution de repasser sur les endroits difficiles avec quelque personne éclairée, quoique l'on croie les avoir bien entendus, afin de voir si l'on ne s'est pas trompé.

Quand vous aurez lu ainsi tous les *Instituts* de Justinien, sans y chercher autre chose que l'intelligence du texte, vous aurez cet avantage que, ayant une teinture générale de tout le corps de la jurisprudence romaine, pour ce qui regarde

le droit privé, vous serez en état d'embrasser tout votre objet, et de répondre sur chaque matière aux difficultés que l'on tire souvent d'une matière différente.

Je compte que deux mois bien employés suffiront pour cette première lecture.

Ce sera alors qu'il faudra revenir sur vos pas, et recommencer le même travail, en y joignant le commentaire de feu M. Baudin sur les *Instituts*, que vous trouverez aisément manuscrit; je n'en ai point vu de plus clair, de plus méthodique, de plus convenable aux exercices des écoles, et d'une meilleure latinité.

Vous pourrez aussi consulter, sur les endroits les plus difficiles, les notes de Vinnius et celles de la Coste, qui sont, à mon sens, les meilleurs commentaires imprimés que nous ayons sur les *Instituts*.

Vous aurez dans ce temps-là un docteur de droit qui viendra vous exercer sur chaque titre de ce livre, vous expliquer les difficultés les plus considérables, et vous proposer les arguments ordinaires qu'on a accoutumé de faire dans les écoles.

Vous y joindrez aussi des exercices fréquents sur les mêmes matières, avec de jeunes gens studieux et de bonnes mœurs, pour acquérir la facilité de parler, et surtout de parler le langage des lois; c'est à quoi vous ne sauriez trop vous attacher, mon cher fils. Chaque profession a sa langue qui lui est propre, et celle des jurisconsultes romains est une des plus pures. Il est d'ailleurs d'une utilité infinie de s'accoutumer à parler en termes propres; c'est une des plus grandes parties de l'élégance du style, et quand on en a une fois pris l'habitude dans une matière, on la porte aisément dans toutes les autres, et l'on parvient même à ne pouvoir plus s'en passer. Lisez donc, pour cela, mon cher fils, et pour bien d'autres choses, lisez continuellement les écrits de M. Cujas, qui a mieux parlé la langue du droit qu'aucun moderne, et peut-être aussi bien qu'aucun ancien. Je tâcherai

de vous faire avoir aussi les écrits de M. Boscager, qui a été le maître de mon père, et qui a traité les matières de droit avec une pureté et une élégance singulière.

Je souhaiterais fort que cette seconde étude des *Instituts*, plus exacte et plus profonde que la première, pût être entièrement achevée dans six mois, à compter du 1er janvier prochain, et que vous en eussiez fait dans le même temps un petit abrégé pour fixer et pour soulager votre mémoire en le relisant de temps en temps; je crois que cela ne vous sera ni impossible ni même fort difficile, en donnant à cette étude trois heures par jour, en y comprenant le temps que vous passerez avec votre répétiteur.

Je suppose donc que, vers la Saint-Jean, vous aurez achevé ce travail, et je ne vous demanderai alors plus que deux choses pour finir votre première année du droit civil jusqu'aux vacations de l'année prochaine :

L'une sera de lire, dans le même Manuel de Godefroy, dont je vous ai déjà parlé, ce que l'on appelle : *series Digestorum et Codicis*, c'est-à-dire la suite et la liaison des titres du *Digeste* et du *Code;* non pour vous convaincre de la bonté de l'ordre de ces deux corps de jurisprudence, ce que je crois qu'on aura de la peine à vous persuader, d'autant plus qu'on y a suivi deux plans différents dont aucun n'est le naturel, mais pour vous familiariser insensiblement avec cet ordre, tout défectueux qu'il est, vous donner une légère idée de toutes les matières du droit, et vous mettre en état de trouver aisément les titres et les lois que vous serez obligé de chercher dans le *Digeste* et dans le *Code;* mais l'habitude fera plus sur cela que tout le reste.

L'autre, qui sera pour vous d'une plus grande utilité, c'est de lire les deux derniers titres du *Digeste,* qui sont comme le supplément des *Instituts,* et dont l'un traite des règles du droit, et l'autre de la signification des mots. Si ces deux titres tenaient tout ce qu'ils promettent, ils seraient d'une utilité infinie pour ceux qui étudient en droit; mais, quoi-

qu'ils ne soient pas aussi parfaits qu'on pourrait le désirer, il est néanmoins très-important de les bien savoir, et si vous y trouvez quelque difficulté, vous pourrez avoir recours aux notes de Denis Godefroy, et quelquefois même à celles de Jacques Godefroy sur le titre *de Regulis juris*, qui sont beaucoup plus savantes, et qu'on a toujours regardées comme un chef-d'œuvre en ce genre.

Vous y joindrez enfin un autre recueil, que le même Jacques Godefroy a fait pour servir de supplément au titre *de Regulis juris*, et qui est dans le même manuel dont je vous ai déjà parlé, sous le titre de *Florilegium rotondiorum juris sententiarum*, etc. On ne saurait trop se remplir l'esprit de ces notions communes, qui sont comme autant d'oracles de la jurisprudence, et comme le précis de toutes les réflexions des jurisconsultes. Rien même ne fait plus d'honneur à un jeune homme qui fait ses exercices ordinaires en droit que d'avoir à la main ces sortes de sentences, qui donnent non-seulement de l'ornement, mais du suc et de la substance à toutes ses réponses.

Voilà, mon cher fils, tout ce que je vous propose de faire pendant le cours de l'année académique que vous allez commencer. J'ai peur que vous n'en soyez si las par avance que vous ne me donniez pas une audience trop favorable sur ce que j'ai à vous dire de l'étude du droit canonique, qu'il faudra pourtant tâcher de commencer avant la fin de cette première année; mais j'en exigerai si peu sur ce point, que j'espère qu'à la fin nous nous séparerons contents l'un de l'autre.

ÉTUDE DU DROIT CANONIQUE.

Cette étude a aussi ses préliminaires ou ses prolégomènes, comme celle du droit civil, et ils ne sont pas moins nécessaires pour y entrer avec la préparation convenable.

L'étude du droit canonique est, à proprement parler,

l'étude des lois de l'Église, par rapport à sa police et à sa discipline, aux titres et aux fonctions de ses ministres, et à l'ordre de ses jugements.

Ainsi, tout ce que vous aurez vu dans les prolégomènes du droit civil, sur l'origine, la nature et les différentes espèces des lois, aura aussi son application au droit ecclésiastique; en sorte qu'il sera vrai de dire en ce sens, comme dans beaucoup d'autres qui s'offriront à vous dans la suite, qu'en étudiant le droit civil, vous aurez appris, sans y penser, le droit canonique.

Mais, outre ces premières notions générales, qui sont communes à l'une et à l'autre jurisprudence, vous aurez encore à étudier ces deux sortes de prolégomènes qui sont propres à l'étude des canons : l'une, qui est toute de droit, quoique les exemples puissent servir à l'illustrer; l'autre, qui est entièrement de fait.

La première consiste à bien approfondir la nature des lois ecclésiastiques, et toutes les différences qui sont entre ces lois et les lois civiles ou temporelles, soit par rapport à leur matière, soit par rapport à leur objet, soit enfin par rapport aux peines qui affermissent l'autorité des unes et des autres. C'est ce qui vous conduit naturellement à la grande et importante question de la distinction des deux puissances, c'est-à-dire de la puissance spirituelle et de la puissance temporelle, qui est ce que l'on appelle d'un autre nom, *le sacerdoce et l'empire*.

Vous ferez quelque jour, mon cher fils, une étude suivie et approfondie de cette grande matière qui, suivant toutes les apparences, pourra devenir un des principaux objets de vos fonctions, si vous vous rendez digne de remplir celles du ministère public.

Mais, en attendant que vous puissiez étudier à fond cette matière, il est nécessaire que vous vous en formiez au moins une juste idée avant que de vous engager dans l'étude du droit canonique, où vous pourriez prendre de très-mauvais

principes sur les bornes des deux puissances, si vous en lisiez le texte et les interprètes sans précautions et sans avoir dans l'esprit quelques maximes générales qui sont absolument nécessaires pour en faire un juste discernement.

La lecture du *Traité des lois,* de M. Domat, vous en aura donné d'abord une première notion; mais comme il n'a touché ce point qu'en passant, quoique avec beaucoup de justesse, vous ferez bien d'y joindre deux choses qui vous suffiront quant à présent :

L'une est la lecture du traité de M. le Vayer, *De l'autorité des rois dans l'administration de l'Église,* traité qui dans son genre ne cède guère à celui de M. Domat sur les lois, et qui est même écrit avec encore plus de clarté et d'agrément dans la diction. Vous pourrez en passer la première partie, qui est historique, mais superficielle et peu exacte sur certains faits, pour vous attacher d'abord à la seconde, qui est toute de droit, et où vous trouverez des idées simples, naturelles, mesurées avec toute la sagesse possible, et véritablement capables de concilier deux puissances souvent ennemies, qui ne le seraient jamais si elles entendaient parfaitement, non-seulement leurs droits, mais leurs véritables intérêts. Je me garderai bien de vous dire que j'en ai un extrait tout fait, parce qu'il faut, s'il vous plaît, que vous ayez aussi la peine d'en faire un, l'utilité de ces sortes d'extraits, comme je vous l'ai déjà dit ailleurs, étant de les faire soi-même.

L'autre est la lecture de quelques écrits de M. le Merre, sur la même matière, où vous trouverez aussi beaucoup de sagesse et de solidité; et c'est par là que vous pourrez commencer à faire connaissance avec un homme d'un mérite supérieur, qui seul est plus capable de vous conduire dans l'étude du droit ecclésiastique que tout ce que je pourrais vous en dire.

Quand vous aurez bien compris la véritable nature de la puissance spirituelle et des lois canoniques, vous passerez à

la seconde espèce de prolégomènes qui ne consiste qu'en faits, et qui est entièrement semblable à celle que vous aurez vue dans Jacques Godefroy sur le droit romain.

Vous comprenez assez par là, mon cher fils, que je veux vous parler de l'histoire du droit canonique, que l'on peut diviser en deux parties, dont la première comprend l'ancien droit, c'est-à-dire l'histoire des collections anciennes des canons qui ont eu cours dans l'Église, jusqu'à la collection d'Isidore exclusivement; et la seconde regarde le nouveau droit, c'est-à-dire les nouvelles collections des canons et des décrétales des papes, dont la dernière forme avec le décret de Gratien ce que l'on appelle le corps du droit canonique; recueil beaucoup plus imparfait que ceux du droit civil, et qui ne contient presque que ce qu'il y a de moins bon dans les dispositions canoniques, en sorte qu'il pourrait être plus justement appelé le corps du droit du pape que le corps du droit de l'Église.

Il faut cependant l'étudier, mon cher fils, soit parce que c'est le principal et presque le seul objet des études qui se font dans les écoles canoniques, soit parce que l'ignorance d'une longue suite de siècles a donné une espèce d'autorité à ce recueil, dans les choses néanmoins qui ne sont pas contraires aux maximes de ce royaume et aux libertés de l'Église gallicane.

Mais pour y bien entrer et être en état d'en porter un jugement équitable, il faut en savoir l'histoire, qui contribue beaucoup à donner une juste idée de son autorité.

Vous pourrez lire pour cela la dissertation de M. Florent, savant professeur en droit, qui a pour titre : *de Origine et arte juris canonici*; les préfaces de la *Bibliothèque du droit canonique*, de M. Justel, et les six premiers chapitres du troisième livre de M. de Marca : *de Concordia sacerdotii et imperii*. Vous pourrez parcourir aussi ce qui en est dit dans les *Prénotions canoniques* de M. Doujat, et qui est encore plus accommodé à la méthode ordinaire des écoles. Il n'est pas

inutile de lire aussi la même histoire dans plusieurs auteurs différents, soit parce que chacun d'eux y joint des réflexions qui lui sont propres, soit parce que, comme cette science consiste uniquement en faits et en observations critiques, dont il faut que les principales demeurent toujours dans la mémoire, il est nécessaire de les lire et relire plus d'une fois; et vous le ferez plus agréablement en changeant d'auteur, et en renouvelant par là votre attention.

L'essentiel, pour vous rendre absolument maître de ces prénotions canoniques, sera d'en faire vous-même un abrégé tiré de tous les auteurs que je viens de vous marquer, et je me garderai bien de vous donner le mien, mon cher fils, vous en savez la raison.

Quand vous vous serez ainsi préparé à l'étude du droit canonique, vous commencerez à y entrer par la lecture des *Paratitles*, des *Décrétales* du professeur dont vous prendrez les leçons, parce que c'est sur cela que vous serez examiné, mais vous y joindrez deux autres ouvrages pour vous instruire plus exactement des éléments du droit canonique.

Le premier est le traité de Duaren : *de Sacris ecclesiæ ministeriis*, qui est une espèce d'abrégé de ce droit, et dont la principale utilité sera de vous apprendre à bien parler latin dans cette jurisprudence, dont le style ordinaire est bien éloigné de la pureté et de la propreté de celui des jurisconsultes romains, et de plusieurs interprètes modernes.

Le second est l'*Institution* de M. l'abbé Fleury *au droit ecclésiastique*. Quoique cet ouvrage ne soit pas aussi parfait qu'il pourrait l'être, il vous sera néanmoins avantageux de le lire, parce que l'auteur a soin de rapporter le droit canonique romain à nos usages, et que les notions qu'il donne ont bien plus de rapport à la pureté des anciennes règles ecclésiastiques que les autres institutions, composées, pour la plupart, par des auteurs dont toute la science était renfermée dans le cercle étroit et dangereux du corps du droit canonique.

De toutes les *Institutions* de ce genre, celles dont on fait le plus de cas, et qui semblent avoir acquis une espèce d'autorité dans les écoles, sont celles de Lancelot; vous pouvez les parcourir, mon cher fils, mais j'aimerais encore mieux que vous lussiez celles de M. Baudin, qui a pris tout ce qu'il y a de bon dans Lancelot, et qui y a joint une expression beaucoup plus pure et plus correcte.

En voilà plus qu'il n'en faut, mon cher fils, pour vous occuper sur l'une et sur l'autre jurisprudence pendant le cours de votre première année académique; je compte même que ce que je viens de vous conseiller sur le droit canonique vous conduira jusqu'au 1er janvier de l'année 1718, et je serai bien content si vous n'y employez pas plus de temps.

Il ne me reste, avant de passer à une autre matière, que de vous marquer comment vous pourrez concilier ces deux études, et les faire marcher presque de front.

Je vous ai déjà dit que je croyais que vous deviez vous attacher uniquement au droit romain jusqu'à la Saint-Jean de l'année prochaine; alors, comme j'espère que vous vous serez rendu maître des *Instituts* de Justinien, et que vous n'aurez plus à lire que ce que je vous ai marqué à la suite de cette étude, qui ne doit pas vous occuper plus d'une heure ou une heure et demie par jour, vous pourrez employer une heure et demie ou deux heures à la lecture du droit canonique, et vous mettre en état d'avoir achevé tout ce que je viens de vous proposer, dans les derniers six mois de l'année 1717, pour vous disposer à subir le premier examen, et à soutenir votre première thèse dans les deux premiers mois de l'année 1718.

DEUXIÈME INSTRUCTION.

ÉTUDE DE L'HISTOIRE.

Il y a longtemps, mon cher fils, que je vous ai promis de vous parler de l'histoire, qui est le troisième objet de vos études présentes ; et je crains que si vous ne m'accusez pas d'être un débiteur de mauvaise foi, après un si long retardement, vous ne me regardiez du moins comme un débiteur peu solvable.

Vous ne vous tromperiez peut-être pas même dans ce jugement; car, comme il faut que vous profitiez de mes fautes, je ne rougirai point de vous avouer que je me suis toujours repenti de n'avoir pas étudié l'histoire avec autant de suite et d'exactitude que j'aurais dû le faire. Je ne saurais même trouver une excuse suffisante dans les emplois pénibles et laborieux dont j'ai été chargé de bonne heure; ils m'auraient laissé encore assez de temps, si j'avais su le mettre à profit, pour acquérir une science dont on sent toujours de plus en plus l'utilité, à mesure qu'on avance en âge et en connaissances. Mais, d'un côté, les charmes des belles-lettres, qui ont été pour moi une espèce de débauche d'esprit, et, de l'autre, le goût de la philosophie et des sciences de raisonnement, ont souvent usurpé chez moi une préférence injuste sur une étude qui, lorsqu'elle est faite avec les réflexions

nécessaires, joint à la douceur des belles-lettres, l'utilité de la philosophie, je veux dire de la philosophie morale, la plus digne de l'homme, et surtout de l'homme public.

Évitez, mon cher fils, de tomber dans le même inconvénient, et fuyez, comme le chant des sirènes, les discours séducteurs de ces philosophes abstraits, et souvent encore plus oisifs, qui, sensibles au bonheur de leur indépendance et sourds à la voix de la société, vous diront que l'homme raisonnable ne doit s'occuper que du vrai considéré en lui-même, qui peut seul perfectionner notre intelligence, et qui suffit seul pour la remplir; que si nous voulons connaître l'homme, c'est à la philosophie qu'il appartient de nous le montrer dans les idées primitives et originales dont l'histoire ne nous présente que des copies imparfaites et des portraits défigurés; que nous n'y voyons que ce que les hommes ont fait, au lieu que l'étude de la philosophie nous découvre d'un coup d'œil non-seulement tout ce qu'ils peuvent, mais tout ce qu'ils doivent faire; et qu'enfin il y a plus de vérité dans un seul principe de métaphysique ou de morale, bien médité et bien approfondi, que dans tous les livres historiques.

Tels furent à peu près les discours que me tint un jour le P. Malebranche, lorsque, après avoir conçu quelque bonne opinion de moi par les entretiens que j'avais souvent avec lui sur la métaphysique, il la perdit presque en un moment à la vue d'un *Thucydide* qu'il trouva entre mes mains, non sans une espèce de scandale philosophique.

Mais, quoi qu'en puissent dire ou penser le P. Malebranche et ses semblables, outre les usages infinis que l'homme public sait tirer de l'histoire pour les lois, pour les mœurs, pour les exemples, je ne craindrai point de vous dire aujourd'hui, mon cher fils, bien revenu des erreurs de ma jeunesse, que l'histoire est vraiment une seconde philosophie, qui mérite mieux qu'Homère l'éloge qu'Horace a donné à ce poëte, c'est-à-dire :

Quæ quid sit pulchrum, quid turpe, quid utile, quid non,
Pleniùs ac meliùs, Chrysipo et Crantore dicit[1].

La métaphysique et la morale forment, à la vérité, les premiers traits, et elles posent les fondements de la connaissance du cœur humain, mais elles ne nous montrent au plus que les causes, au lieu que l'histoire nous découvre les effets; et tel est le caractère de la plupart des hommes que, comme les exemples les affectent davantage et font plus d'impression sur eux que les préceptes, ils connaissent aussi plus facilement les causes par les effets que les effets par les causes.

Entre les causes mêmes, la métaphysique et la morale ne nous découvrent que les plus simples et les plus générales, c'est-à-dire celles qui sont plus agréables dans la spéculation qu'utiles dans la pratique : il n'y a que l'histoire qui nous instruise des causes particulières, et qui nous développe les ressorts secrets et souvent imperceptibles qui remuent les volontés des hommes, et qui par là donnent la guerre ou la paix, forment ou rompent les engagements qui lient les nations entre elles, ébranlent ou affermissent les empires. C'est par cette connaissance que l'homme apprend véritablement à vivre avec les hommes; il est né pour la société, et la connaissance de soi-même, qui ne lui suffit que dans la solitude, doit emprunter le secours de la connaissance des autres hommes pour se soutenir dans le tourbillon du monde et des affaires. Ainsi, l'utilité de l'histoire n'a pas plus besoin d'être prouvée que l'utilité de la connaisnaissance des hommes, qui s'acquiert en grande partie par l'étude de ce qui est arrivé dans les différentes sociétés entre lesquelles la Providence a partagé l'univers.

Sans cela, la métaphysique ou la morale purement philo-

[1] *Epist.*, lib. II, ep. II.

sophique ne peuvent produire que de vertueux solitaires, ou des savants occupés à satisfaire leur curiosité, et inutiles à leur patrie; ou des esprits spéculatifs qui, ne connaissant que l'homme en général, et non pas l'homme en particulier, veulent gouverner le monde par intelligence plus que par expérience, et conduire les affaires par des systèmes abstraits qui supposent les hommes tels qu'ils devraient être, plutôt que par des vérités pratiques qui les supposent tels qu'ils sont.

De là vient que toutes les méditations du plus grand philosophe que la Grèce, ou plutôt que la nature ait produit avant la prédication de l'Évangile, se sont terminées à enfanter une république dont l'idée, quoique sublime, a été justement regardée comme une belle spéculation; et de là vient aussi que le plus sage et le plus vertueux des Romains a mérité le reproche que Cicéron lui fait d'avoir voulu conduire les citoyens de Rome comme s'il eût vécu dans la république de Platon, et non dans la lie de Romulus.

Ce n'est pas, après tout que, déserteur et transfuge de la philosophie, je veuille vous en dégoûter aujourd'hui pour vous livrer servilement à l'histoire.

Il faut rendre à la philosophie l'honneur qu'elle mérite et la justice qui lui est due : c'est elle qui prépare notre esprit aux autres connaissances, qui le dirige dans ses opérations, qui lui apprend à mettre toutes choses dans leur place, et qui lui donne non-seulement les principes généraux, mais l'art et la méthode de s'en servir et de faire usage de ceux mêmes qu'elle ne lui donne pas.

Vous avez donc très-bien fait, mon cher fils, de vous disposer à l'étude de l'histoire par celle de la philosophie. Vous y joignez à présent celle de la jurisprudence, qui n'y est guère moins nécessaire; et, ce qui me fait beaucoup plus de plaisir, vous y serez encore mieux préparé par la connaissance de la religion, dont je rends grâces à Dieu de vous avoir instruit par principes.

La véritable nature de l'homme y est dévoilée bien plus clairement que dans la philosophie la plus sublime; nous y découvrons le principe de ce mélange et de cette contrariété étonnante de passions et de vertus, de bassesse et de grandeur, de faiblesse et de force, de légèreté et de profondeur, d'irréligion et de superstition, de crimes atroces et d'actions héroïques, qu'on trouve partout dans l'histoire, et souvent dans le même homme; en sorte qu'il y a eu peu de ceux mêmes qui y brillent avec le plus d'éclat dont on ne puisse dire ce que Tite-Live a dit d'Annibal : *Ingentes animi virtutes ingentia vitia æquabant;* et que rien n'est plus rare que les deux extrêmes opposés, c'est-à-dire la vertu sans vices et le vice sans vertus, ou, ce qui est presque la même chose, l'homme entièrement bon et l'homme souverainement mauvais : principe fécond, dont un politique moderne s'est servi si utilement pour expliquer la véritable cause d'une grande partie des événements qui nous surprennent dans l'histoire.

Si nous sommes affligés d'y voir souvent la vertu méprisée et le vice honoré, la religion nous apprend à soutenir cette espèce de scandale sans en être troublés; elle nous montre une Providence toujours attentive et toujours juste, soit qu'elle ne semble occupée pour un temps qu'à éprouver et à purifier la vertu, soit qu'elle fasse éclater enfin le châtiment du vice; exerçant successivement sa justice contre les nations, faisant servir la malice des hommes à l'accomplissement de ses desseins, et punissant les Assyriens par les Perses, les Perses par les Grecs, les Grecs par les Romains, les Romains par les Goths, les Huns et toutes les autres nations du Nord qui ont enfin accablé cette grande monarchie à laquelle ses oracles et ses poëtes avaient tant de fois promis une durée éternelle[1].

[1] His ego nec metas rerum, nec tempora pono.
Imperium sine fine dedi.

(VIRGILE.)

Je regarde donc l'étude de l'histoire comme l'étude de la Providence, où l'on voit que Dieu se joue des sceptres et des couronnes, qu'il abaisse l'un, qu'il élève l'autre, et qu'il tient dans sa main, comme parle l'Écriture, cette coupe mystérieuse, pleine du vin de sa fureur, dont il faut que tous les pécheurs de la terre boivent à leur tour[1].

Ouvrez les livres saints, mon cher fils, et surtout ceux des prophètes; cette Providence, cachée à présent sous le voile des événements qui en sont comme le chiffre et le langage muet, y est clairement développée par la voix de Dieu, même expliquant aux hommes l'ordre, les motifs, le tissu et l'enchaînement des révolutions qu'il veut faire éclater sur la terre. Si Dieu ne parle pas toujours, il agit toujours en Dieu. Sa conduite peut être plus ou moins manifestée au dehors, mais au fond elle est toujours la même; elle se montre partout à quiconque a des yeux pour la reconnaître, et comme la contemplation des choses naturelles nous élève par degrés jusqu'à la première cause physique qui influe en tout, et sans laquelle tous les autres êtres sont stériles et impuissants, ainsi l'étude des événements humains nous ramène à la première cause morale de tout ce qui arrive parmi les hommes: en sorte que ceux qui ne trouvent pas Dieu dans l'histoire, et qui ne lisent pas sa grandeur, sa puissance, sa justice, dans les caractères éclatants qu'elle en trace à des yeux éclairés, sont aussi inexcusables que ceux dont parle saint Paul, qui, à la vue de l'univers, de l'ordre, du concert et de la proportion de toutes ses parties, s'arrêtaient à la créature sans remonter au créateur.

C'est ainsi, mon cher fils, que l'étude de l'histoire fondée sur les principes de la vraie philosophie, c'est-à-dire de la religion, nourrit la vertu, élève l'homme au-dessus des

[1] Hunc humiliat, et hunc exaltat; quia calix in manu Domini vini meri plenus mixto, et inclinavit ex hoc in hoc;..... bibent omnes peccatores terræ. — Psaume LXXIV.

choses de la terre, au-dessus de lui-même, lui inspire le mépris de la fortune, fortifie son courage, le rend capable des plus grandes résolutions, et le remplit enfin de cette magnanimité solide et véritable qui fait non-seulement le héros, mais le héros chrétien.

Je n'avais pas dessein de m'étendre si longtemps sur ces généralités ; mais je vous parle de l'abondance du cœur, mon cher fils, et le cœur d'un père qui parle à un fils qu'il aime ne connaît point de mesure. Je reviens maintenant de ces réflexions générales sur l'utilité de l'histoire à ce que je dois vous dire sur la manière de l'étudier.

Je la réduis à six points :

1° Les préliminaires de l'histoire;

2° Ce qu'il faut lire;

3° L'ordre dans lequel cette lecture doit être faite;

4° Les secours et, si l'on peut parler ainsi, les accompagnements qu'il y faut joindre;

5° Ce qu'il est important de remarquer en lisant l'histoire;

6° La manière de faire les extraits ou les collections qui contiennent les remarques qu'on a faites, et qui nous facilitent l'usage d'un trésor qu'il serait peu utile d'amasser, si l'on n'y joignait les moyens de pouvoir s'en servir aisément, et d'avoir, pour ainsi dire, son bien en argent comptant.

PREMIER POINT.

Préliminaires de l'histoire.

Je passerai légèrement sur les deux principaux préliminaires de l'histoire, parce que vous m'avez déjà prévenu sur cette matière et que, pendant que je m'arrête, vous avez continué de marcher.

Vous comprenez sans doute, mon cher fils, que par ces deux préliminaires de l'histoire je veux parler de la chronologie et de la géographie; et je ne ferais que vous dire ce que vous savez déjà, si je voulais m'étendre ici sur l'utilité de ces deux sciences. Votre propre expérience vous l'a fait assez sentir de vous-même, et vous savez qu'on les doit regarder comme les deux clefs de l'histoire, sans lesquelles on s'égare d'autant plus que l'on y fait plus de chemin.

Premier préliminaire de l'histoire : la chronologie.

Je me réduis donc à vous marquer ici ce que je vous conseille de faire pour empêcher que les connaissances que vous avez déjà acquises sur ces deux matières, et celles que vous acquerrez dans la suite, ne s'effacent insensiblement.

Ces connaissances, quelque utiles qu'elles soient, sont néanmoins (si l'on en excepte les principes généraux de la chronologie) du nombre de celles qui, ne pouvant être fixées et comme enchaînées par le raisonnement, ne sauraient être confiées qu'au dépôt fragile de la mémoire dont il n'y a personne qui n'éprouve l'infidélité, surtout dans ce qui dépend d'un détail presque infini de dates et de noms propres, qui n'ont entre eux aucun liaison naturelle et nécessaire.

Je crois donc que, pour prévenir cette infidélité dont la jeunesse a de la peine à se défier, mais dont un âge plus avancé s'aperçoit quelquefois trop tard quand il n'est plus temps d'y remédier, vous devez faire deux choses : l'une sur la chronologie, et l'autre sur la géographie.

Je voudrais, à l'égard de la chronologie, que vous vous fissiez à vous-même des tables des époques de l'histoire de chaque peuple, comparées les unes avec les autres. J'y remarquerais non-seulement les époques principales et fondamentales, comme celles de l'établissement ou de la fondation des monarchies et des républiques, mais celles des princi-

paux changements et des plus grands événements qui y soient arrivés, comme, dans l'histoire grecque, l'expédition de Darius, celle de Xercès, la guerre du Péloponèse, les révolutions arrivées entre les Athéniens et les Lacédémoniens sur le commandement de la Grèce; les conquêtes d'Alexandre, le partage de ses royaumes entre ses généraux; la défaite de Persée, l'assujettissement de la Grèce à l'empire des Romains; et, de même dans l'histoire romaine, l'exil des Tarquins, l'établissement des consuls et de la république, la création des décemvirs et la loi des Douze Tables, l'institution des tribuns militaires, le consulat partagé entre les patriciens et les plébéiens, la prise de Rome par les Gaulois, les trois guerres puniques, la défaite d'Antiochus, celle de Mithridate, les guerres civiles, la conjuration de Catilina, le premier et le second triumvirat, la destruction de la république, l'établissement du pouvoir d'abord presque monarchique et ensuite plus que monarchique, etc. Il est inutile de s'étendre davantage sur ces exemples, en voilà plus qu'il n'en faut pour faire comprendre ma pensée. Vous me direz que cela a été déjà fait par un grand nombre d'auteurs; j'en conviens avec vous, et je pourrais vous répondre que c'est par cette raison même qu'il vous sera plus aisé de le faire, mais ce que d'autres ont fait ne deviendra véritablement votre bien que quand vous l'aurez fait vous-même. Des tables déjà faites seront un spectacle agréable à vos yeux, parce qu'elles vous représenteront en abrégé, et comme dans une espèce de mappemonde chronologique, toute la suite des principales époques rangées avec ordre selon leur temps; elles vous seront même fort utiles, en les consultant souvent pendant que vous lirez les différentes histoires; mais la liberté, ou la négligence de la mémoire, a besoin d'être dominée par quelque chose de plus fort, et il n'y a que la plume qui puisse la fixer et vous en rendre le maître. Se contenter de lire les choses de cette nature, c'est écrire sur le sable; les arranger soi-même et les digérer par écrit,

selon son goût et sa méthode particulière, c'est graver sur l'airain. Le travail en est plus grand, je l'avoue; mais, outre que le fruit en est aussi infiniment plus grand, vous reconnaîtrez un jour que vous aurez gagné même du côté du travail, parce que vous ne serez plus obligé de revenir sur vos pas et de recommencer à vous instruire de nouveau: ce qui arrive presque toujours à ceux qui se contentent d'une simple lecture, et qui ne se donnent pas la peine d'arrêter par l'écriture des notions qui nous fuient et qui nous échappent malgré nous, si nous ne savons pas les fixer.

Deuxième préliminaire de l'histoire : la géographie.

Il serait difficile de vous proposer rien de semblable sur la géographie, parce qu'on n'a presque pas besoin de secours pour en retenir les généralités, et que d'ailleurs elle n'est véritablement utile que par un détail qu'il n'est pas possible d'abréger.

Je m'imagine donc qu'un seul moyen de fixer ce détail et de se le rendre familier presque sans peine et sans efforts, c'est de l'orner, de l'embellir, et d'y joindre des idées accessoires qui le fassent entrer avec elles dans l'esprit d'une manière agréable et instructive en même temps. Notre mémoire ne reçoit rien plus volontiers, et ne conserve rien avec plus de fidélité, que ce qui lui a causé de la satisfaction en l'apprenant; et elle se venge, au contraire, par un prompt oubli, de la peine qu'elle a eue à apprendre des choses que leur sécheresse et leur aridité lui rendent désagréables : tel est le détail ingrat et stérile de la géographie, qui, lorsqu'on le détache de toute autre chose, n'est à proprement parler que le plan et comme le squelette du monde connu. Il faut donc lui donner de la chair et de la couleur, si l'on veut le faire passer dans notre mémoire sous une forme plus gracieuse, qui l'invite à le conserver fidèlement;

c'est ce que vous ferez, mon cher fils, par la lecture des voyages qui, soit par une description plus exacte de divers pays, soit par les curiosités naturelles, ou par les antiquités que les voyageurs y observent, soit par l'histoire abrégée des différents peuples qui les ont habités, soit par le détail des lois, des mœurs, du gouvernement qui y sont en usage, donnent, pour parler ainsi, du corps à la géographie, et y ajoutent des images et des singularités qui la fixent dans notre esprit.

Mais, pour bien faire cette lecture, il faut avoir toujours sous les yeux les meilleures cartes du pays dont vous lirez la description (attention que vous devez avoir aussi en lisant quelque histoire que ce puisse être); et, pour donner aux voyages un ordre et un arrangement qui lie toutes vos idées, et qui vous donne une plus grande facilité pour les conserver, je voudrais qu'autant qu'il est possible vous fissiez cette lecture dans un ordre à peu près semblable à celui des géographes, en sorte que, s'il est question de l'Europe, par exemple, vous prissiez d'abord les voyages qui ont été faits dans les royaumes du Nord, comme l'Angleterre, le Danemark, la Suède, etc.; vous descendissiez ensuite aux pays qui sont entre le Nord et le Midi, comme la France, l'Allemagne et la Hongrie, etc., pour finir cette suite de voyages par les royaumes du Midi, tels que l'Espagne, l'Italie, la Turquie en Europe, etc. Ce que je dis de cette partie du monde peut s'appliquer également à toutes les autres.

On voyage soi-même en quelque manière par cette méthode, et l'on voyage de suite. On va de proche en proche, et l'on fait entrer plus aisément dans son esprit les limites et les frontières des différents États, ce qui n'est pas une des moindres utilités de la géographie. On est aussi plus en état de comparer les mœurs et les opinions de différents peuples, dont on voit plusieurs s'égarer dans leurs idées, à la honte de l'esprit humain qui se perd lorsqu'il est aban-

donné à lui-même et qu'il n'est pas conduit par la lumière de la véritable religion.

Je regarde donc cette méthode comme la meilleure de toutes, soit pour imprimer la géographie plus aisément et plus fortement dans notre mémoire, soit pour toutes les autres utilités que l'on peut tirer de la lecture des voyages. Mais l'importance n'est pas assez grande néanmoins pour vous imposer sur cela une contrainte et une espèce de servitude qui gêne votre goût, et qui refroidisse en vous une curiosité utile dans ce qui a rapport aux études, parce qu'elle en est comme le sel et l'assaisonnement. Ainsi, pourvu que la lecture des voyages vous promène successivement dans toutes les parties de la géographie, et vous fasse faire le tour du monde entier, je serai bien content, quand même vous ne suivriez pas exactement cet ordre que je vous propose, non comme absolument nécessaire, mais comme le meilleur et comme celui que je prendrais pour moi.

Je prétends encore moins exiger de vous, mon cher fils, que vous lisiez tous les voyages, ou même la plus grande partie de ceux qui ont été donnés au public. Ce serait vous engager à perdre un temps que vous pouvez mieux employer. Il faut donc se fixer aux meilleurs voyageurs, sans vous amuser inutilement à lire ceux qui ont moins de réputation ou qui passent même pour être peu sincères, et, entre les voyageurs les plus estimés, vous contenter d'un ou deux pour chaque pays : un plus grand nombre de guides ne serviraient peut-être qu'à vous égarer ; et vous devez d'ailleurs considérer cette lecture comme un amusement plutôt que comme une étude et une occupation principale.

Outre ces deux préliminaires de l'histoire, où nous voyons l'ordre des temps et la situation des lieux, qui sont comme les scènes différentes de tous les événements qui sont arrivés sur le grand théâtre de l'univers, il n'est pas moins utile, pour bien lire les historiens, et il est même encore plus nécessaire de connaître le plan de cette grande société que

la nature ou plutôt Dieu même (car la nature est un nom vague et vide de sens) a formée, soit entre tous les hommes en général, soit entre les citoyens de chaque nation en particulier.

Troisième préliminaire de l'histoire : l'étude des principaux auteurs qui ont traité des fondements de la société civile, du gouvernement en général, et du droit des gens.

Je regarde donc comme un troisième préliminaire qui doit précéder la lecture de l'histoire, l'étude des principaux auteurs qui ont traité des fondements de la société civile, du gouvernement en général et du droit des gens.

Ce que vous avez déjà lu à cet égard par rapport à l'étude du droit civil, comme *la République* de Platon, le Traité de Cicéron *de Legibus*, et *le Traité des lois* de M. Domat, est un commencement et comme l'ébauche de ce travail.

Je voudrais à présent que vous y joignissiez la lecture des *Politiques* d'Aristote, ouvrage moins beau dans la spéculation que *la République* de Platon, mais peut-être plus utile dans la pratique, parce qu'il a travaillé sur le vrai, au lieu que l'idée de *la République* de Platon est, pour ainsi dire, un portrait d'imagination. Vous serez affligé, en lisant *les Politiques* d'Aristote, de ce qu'un ouvrage si solide est demeuré imparfait; et, en effet, suivant l'idée que j'en ai conçue à votre âge, les anciens ne nous ont guère laissé d'ouvrages plus remplis de principes sur la société humaine et sur le gouvernement en général.

Parmi les modernes, les savants du Nord estiment beaucoup le gros traité de Puffendorf : *de Jure naturali*, *gentium et civili*. Je souhaite que vous ayez plus de courage que je n'en ai eu, mon cher fils; mais je vous avoue, peut-être à ma confusion, que je n'ai jamais pu achever la lecture de cet ouvrage. L'auteur est profond à la vérité; mais il écrit à

la mode des péripatéticiens qui obscurcissent souvent ce qu'ils veulent définir, par des termes abstraits et des expressions techniques, plus propres à donner la facilité de discourir longtemps sur une matière qu'à la faire bien entendre.

Après cela, je ne veux pourtant point vous prévenir, il vaut mieux que vous en jugiez par vous-même; en tout cas, si vous aviez le même malheur que votre père, et que l'ennui commençât à vous gagner en faisant cette lecture, vous pourriez vous contenter de lire l'abrégé que Barbeyrac nous a donné de l'ouvrage de Puffendorf, à qui il a peut-être fait plus d'honneur en l'abrégeant qu'il ne lui en a fait en le traduisant, quoique cependant sa traduction soit assez estimée; on peut même tirer plus d'avantage sur cette matière d'un pareil abrégé que d'un long traité, parce qu'il est bon de commencer par mettre l'esprit sur les voies, et, si je l'ose dire, en train de penser, en lui montrant les principes généraux qui doivent le conduire, avant que de le faire entrer dans une longue carrière dont l'étendue pourrait le rebuter.

Je vous parlerai bien différemment, mon cher fils, du livre de Grotins *de Jure belli et pacis*. Vous y trouverez des idées moins abstraites, mais plus nobles, plus élevées, et plus appliquées aux faits et aux événements que la dialectique, j'ai presque dit la scolastique de Puffendorf, car il a traité la politique à peu près comme les auteurs scolastiques traitent la théologie. C'était aussi (je veux dire Grotius) un génie d'un ordre fort supérieur. Il serait à souhaiter qu'il eût quelquefois un peu plus appuyé et développé ses raisonnements. Puffendorf pèche par un excès de longueur, et Grotius, en certains endroits, par un excès de précision. Mais ce défaut, beaucoup plus aisé à supporter que le premier, devient quelquefois un principe de perfection pour le lecteur qu'il instruit par ce qu'il lui présente, et qu'il engage à travailler encore de lui-même sur ce qu'il n'a fait que lui indiquer.

Vous verrez, d'ailleurs, dans Grotius un recueil précieux d'un grand nombre d'exemples de ce que les nations ont observé entre elles comme fondé sur le droit des gens, c'est-à-dire sur cette convention tacite des peuples de différents pays, dont on peut dire, avec un de nos jurisconsultes : *Magnæ auctoritatis hoc jus habetur, quod id tantum probatum est, ut non fuerit necesse scripto id comprehendere.* Vous sentirez de vous-même, mon cher fils, de quel poids sont ces exemples dans une matière où ils tiennent lieu de lois, parce qu'il n'y a point d'autorité supérieure qui puisse en imposer d'une autre nature aux différentes nations. Ainsi, au lieu que, vous autres jurisconsultes, vous dites ordinairement : *Legibus non exemplis judicandum est;* ici, tout au contraire, il faut dire : *Exemplis non legibus judicandum est*, parce que ce sont ces exemples qui prouvent les règles reconnues par tous les États.

DEUXIÈME POINT.

Ce qu'il faut lire.

Je passe à présent, mon cher fils, des préliminaires de l'histoire à l'histoire même, et le premier objet qui se présente d'abord à examiner, suivant l'ordre que je me suis prescrit, est ce qu'il faut lire ; mais c'est ici que je dois vous dire, comme la sibylle de *l'Énéide :*

> Nunc animis opus, Ænea, nunc pectore firmo[1].

Si je voulais entrer dans un détail exact de ce que vous devez lire sur l'histoire de chaque nation, j'entreprendrais un ouvrage qui serait certainement au-dessus de mes forces

[1] Virgile, *Æneide*, lib. V.

et qui pourrait même vous rebuter par sa longueur; d'ailleurs, il vaut mieux faire ces sortes de plans par parties, et à mesure que vous serez sur le point de commencer l'histoire d'un royaume ou d'un peuple particulier; alors je ne rougirai point d'emprunter pour vous, chez les savants qui se sont le plus appliqués à cette histoire, les richesses qui me manquent, ou de vous envoyer à eux pour en recevoir les lumières que je ne pourrai vous donner, et je vous indiquerai au moins les guides que vous ferez bien de suivre, si je ne suis pas en état de vous montrer moi-même le chemin.

Je me renferme donc à présent dans un petit nombre de notions ou de réflexions générales sur ce qu'il faut lire en étudiant l'histoire, plutôt pour distinguer les principaux objets et pour dégrossir la matière en la séparant comme par masse, que pour la traiter véritablement.

Ceux qui étudient l'histoire se partagent ordinairement en deux routes différentes, dont l'une est la voie large par laquelle le plus grand nombre passe, l'autre est la voie étroite qui n'est fréquentée que par un petit nombre de personnes.

Les uns, ne voulant prendre qu'une teinture générale de l'histoire, soit pour amuser leur loisir, soit pour être en état d'en discourir, et pour ne pas paraître l'ignorer plutôt que pour la savoir en effet, se contentent de lire des abrégés ou des histoires générales souvent écrites par les auteurs modernes et peu exacts; mais c'en est assez pour l'usage qu'ils veulent en faire.

Les autres, qui ne forment que le petit nombre, remontant jusqu'à la source, lisent les originaux, comparent les auteurs contemporains, y joignent la lecture des actes et des principaux monuments historiques, ne perdent jamais de vue la chronologie et la géographie la plus exacte; en un mot, étudient en critiques qui veulent tout voir, tout examiner avant que de porter leur jugement, et deviennent en effet véritablement savants dans l'histoire.

Entre ces deux extrémités, vous trouverez, sans doute,

mon cher fils, que la première pèche par le défaut, et la seconde par l'excès; trop peu dans l'une pour votre instruction, et peut-être trop dans l'autre par rapport au reste de vos occupations. Ainsi, vous choisirez apparemment le milieu, comme la route la plus sûre et la plus convenable, et c'est aussi mon sentiment.

Mais, pour mieux développer ma pensée, je ferai ici quelques distinctions qui serviront à la mettre dans tout son jour.

1° Quoique l'on puisse profiter dans la lecture des histoires de toutes les nations, c'est cependant à celle de notre pays que nous devons principalement nous attacher. Les unes sont pour nous l'agréable et l'utile, l'autre est l'essentiel et le nécessaire : nécessaire pour tout homme éclairé qui ne veut pas vivre comme un étranger dans sa patrie; encore plus nécessaire pour un homme destiné à servir la république, qui ne saurait la bien servir sans la connaître parfaitement, ni la connaître parfaitement sans une étude exacte et suivie de l'histoire prise dans ses sources et autorisée par les monuments qui nous en restent.

Suivant cette première distinction, vous pouvez vous contenter de lire un ou deux des meilleurs historiens des autres nations. Mais vous ne sauriez trop approfondir l'histoire de la France, non-seulement par la lecture des historiens contemporains, mais encore par celle des actes publics. Et que l'étendue de ce projet ne vous effraye point, ce n'est pas ici l'ouvrage d'un jour, c'est l'étude de toute votre vie.

2° Comme il est impossible de bien savoir l'histoire de la France sans savoir celle des nations voisines avec lesquelles elle a toujours eu des guerres à soutenir, ou des alliances à faire, ou un commerce à entretenir, ou des traités à faire observer, tout homme qui veut acquérir une connaissance exacte et parfaite de notre histoire doit aussi lire les historiens contemporains de ces nations et les actes publics qu'on en a conservés, principalement sur tous les faits qui ont

rapport à l'histoire de France ; et cette étude est d'autant plus nécessaire, que l'on trouve souvent, dans ces historiens, des faits de notre histoire qui ont échappé à nos auteurs, dont la plupart se sentent de la barbarie et presque tous de la négligence de leur siècle, ou qui y sont beaucoup mieux développés que dans nos propres annales, en sorte qu'il y en a plusieurs que l'on peut regarder comme des écrivains de l'histoire de France, autant que comme des historiens de leur pays.

3° Outre l'histoire de notre patrie, et celles qui y sont tellement mêlées qu'on doit les en regarder au moins comme l'accessoire si elles n'en font pas une partie principale, il y en a trois autres qui, par leur importance, par le nombre des grands exemples dont elles sont remplies, par le génie, l'éloquence et la beauté du style, ou la profonde sagesse de ceux qui les ont écrites, méritent aussi une étude particulière.

Vous concevez aisément, à ces caractères, mon cher fils, que je veux vous parler de l'histoire sacrée, de l'histoire grecque et de l'histoire romaine.

La première est l'histoire de la religion; et c'est en quelque manière la connaissance de la religion même, puisque la meilleure méthode pour l'apprendre soi-même, et pour la faire bien connaître aux autres, est de l'étudier et de la démontrer par les faits. S'il n'est pas honorable d'ignorer les autres histoires, c'est une espèce de crime de ne pas savoir celle qui nous apprend à connaître Dieu et son Église, le plus grand de tous ses ouvrages, enfin à nous connaître nous-mêmes.

Elle a deux objets principaux : ce qui a précédé la naissance de Jésus-Christ, et ce qui l'a suivie. Je m'étendrai un peu plus sur le premier, parce que c'est lui qui doit naturellement ouvrir la carrière de vos études historiques.

Deux livres renferment une histoire si précieuse : l'histoire sainte et l'histoire de Josèphe. Il n'y a rien à retrancher

d'une lecture si nécessaire ; et on est encore fâché de n'avoir pas plus à lire, et d'avoir perdu plusieurs livres sur l'histoire des anciens peuples.

On peut réparer en partie cette perte, soit par l'histoire grecque et romaine, soit par les fragments de quelques anciens auteurs que Josèphe, qu'Eusèbe et Syncelles nous ont conservés. Vous pourrez les y chercher, et ce serait un temps bien employé ; mais peut-être les lirez-vous avec plus de fruit dans un auteur qui les a mis en ordre dans son ouvrage chronologique, et qui en a tiré des lumières pour l'intelligence de l'histoire sainte : c'est Usserius, que vous connaissez déjà, mon cher fils [1].

Je ne vous dirai encore rien de la seconde partie de l'histoire sacrée, qu'on appelle ordinairement *l'histoire ecclésiastique*, histoire dont l'étude a aussi ses préliminaires particuliers, et qui est d'ailleurs un champ si vaste et si important à bien cultiver par rapport à vous, que cette matière mérite un discours séparé ; mais vous avez assez de pays à parcourir avant que d'entrer dans cette carrière, pour me donner tout le loisir de penser et de digérer mes pensées sur cette partie de l'histoire.

Je reviens donc à la seconde espèce d'histoire qui mérite d'être approfondie presque autant que celle de notre patrie : c'est l'histoire grecque, dont l'étude remplira deux de vos principaux objets : l'histoire et les belles-lettres. Elle est renfermée dans un petit nombre d'originaux qui méritent d'être lus par ceux mêmes qui n'ont qu'une curiosité médiocre pour l'histoire, et qui ne cherchent qu'à orner leur esprit et à perfectionner leur style. Quelle lecture, en effet, peut être plus agréable à ceux qui ont été nourris dans le commerce des muses que celle d'Hérodote, de Xénophon, de Thucy-

[1] Ces antiquités se trouvent encore recueillies et mises en ordre dans deux ouvrages imprimés depuis cette instruction, qui sont : l'*Histoire des Juifs et des peuples voisins*, par Prideaux, et l'*Histoire ancienne*, par M. Rollin.

dide, de Diodore de Sicile, de Plutarque? Je me souviens encore avec plaisir des jours délicieux que j'ai passés dans cette douce occupation, et dont je pourrais dire :

Fulcere verè candidi mihi soles.

Ces jours heureux luisent pour vous à présent; jouissez-en, mon cher fils, et tâchez d'en profiter mieux que je n'ai fait.

Je ne pourrais que vous répéter les mêmes choses sur l'histoire romaine, c'est-à-dire sur l'histoire de cette république vertueuse, dont vous savez que Tite-Live a dit avec tant de raison : *Nulla unquam respublica nec major, nec sanctior, nec bonis exemplis ditior fuit, nec in quam tam sero avaritia, luxuriaque immigraverint, nec ubi tantus ac tam diu paupertati, ac parcimoniæ honor fuerit.*

Bien loin de trouver trop de livres à lire sur cette histoire, vous vous plaindrez encore ici d'être réduit à un si petit nombre d'excellents originaux. Vous regretterez plus d'une fois la perte irréparable que l'histoire et l'éloquence ont faite d'une grande partie des livres de Salluste, de Tite-Live et de Tacite, de l'histoire entière de Trogue Pompée, des *Commentaires* de Sylla, de tant d'autres ouvrages précieux dont il ne nous reste que les titres; et vous serez peut-être tenté de savoir plus mauvais gré aux barbares qui ont ravagé l'Italie, de nous avoir dérobé ces anciens monuments de l'histoire romaine, que d'avoir pris Rome même et détruit les restes de l'empire romain.

En voilà assez, quant à présent, mon cher fils, sur ce qu'il faut lire en étudiant l'histoire; je passe à ce qui n'est guère moins important, je veux dire à l'ordre dans lequel la lecture en doit être faite.

TROISIÈME POINT.

L'ordre dans lequel il faut lire l'histoire.

Il est d'abord certain, et le bon ordre le demande évidemment, que l'histoire, considérée en général comme dans un seul tableau et sous un seul point de vue, doit précéder l'étude du détail des différentes histoires envisagées séparément par rapport à chaque pays.

Vous devez donc commencer par prendre une idée générale et une première teinture de l'histoire de tous les peuples, en lisant de suite une histoire universelle, à peu près comme dans la géographie la connaissance du globe précède l'étude des quatre parties du monde, et celle de chaque partie en général, le détail des différents pays qu'elle renferme.

C'est dans cette première lecture de l'histoire universelle que vous pourrez vous faire à vous-même les tables dont je vous ai déjà parlé, qui comprendront les principales époques de chaque histoire comparées les unes avec les autres; la difficulté est de trouver une bonne histoire universelle.

Vous avez dans les annales d'Usserius tout ce que l'on peut lire de meilleur pour le temps qui a précédé la naissance de Jésus-Christ; mais vous n'aurez pas le même secours pour les temps postérieurs. Le *Rationarium* du P. Petau est bon en lui-même, mais il a le défaut d'être si court et si abrégé, qu'il ne donne pas assez de prise à la mémoire, et qu'il échappe presque à mesure qu'on le lit.

D'autres auteurs qui ont fait des histoires universelles, ont péché par un excès contraire. Un de ceux dont on estime plus le travail pour l'histoire moderne, est Vignier; mais c'est une lecture bien longue et bien ennuyeuse. Je crois donc que, après tout, vous ne ferez peut-être pas mal

de vous contenter d'abord de la lecture du père Petau pour les temps qui ont suivi la naissance de Jésus-Christ. Le soin que vous aurez de vous en faire des tables, fixera votre mémoire, et fera que vous aurez dans la tête au moins le plan et ce qu'on appelle, dans la perspective, l'ichnographie de l'histoire universelle. J'entre d'autant plus volontiers dans cette pensée que vous suppléerez dans la suite au défaut des histoires universelles de toute la terre par les histoires générales de chaque pays, et c'est là qu'il faut se hâter d'arriver, parce qu'il n'y a que le détail de l'histoire qui soit véritablement utile.

Je voudrais donc lire d'abord tout de suite les *Annales* d'Usserius, pour les temps qui ont précédé la naissance de Jésus-Christ, et le *Rationarium temporum* du P. Petau, pour les temps postérieurs, en faisant un extrait de l'un et de l'autre par forme de tables, comme je vous l'ai déjà dit.

Après cela vous entrerez dans l'étude des histoires particulières; mais commencerez-vous cette étude par les derniers temps ou par les plus reculés? J'ai connu quelques esprits singuliers qui voulaient que l'on étudiât l'histoire en rétrogradant, c'est-à-dire en remontant de notre âge jusqu'aux siècles les plus éloignés; de même que dans certaines généalogies on remonte du fils au père, du père à l'aïeul, et ainsi de suite jusqu'à la tige commune, au lieu qu'ordinairement on descend de la tige commune jusqu'au dernier rejeton; ou, comme dans la géographie, on s'attache d'abord à connaître son pays, pour passer ensuite de proche en proche aux terres plus éloignées de nous; autrement, disent les partisans de cette opinion, on est obligé d'ignorer pendant longtemps ce qu'il y a de plus nécessaire dans l'histoire et d'un plus grand usage pour nous; on est comme étranger dans sa patrie, pendant que l'on voyage dans une terre étrangère; et l'on passe une grande partie de ses jours à vivre avec les morts, avant que d'être parvenu à pouvoir converser avec les vivants.

Mais il y a quelque chose de si bizarre dans un ordre où l'on voit mourir les hommes avant que de les avoir vus naître, et les affaires finir avant que de les avoir vues commencer; il serait même si difficile de se former, par cet ordre renversé, une suite et un enchaînement de faits historiques, que je doute fort, mon cher fils, que les raisons, quoique spécieuses, des défenseurs de cette méthode, fassent une grande impression sur votre esprit.

Elle peut néanmoins devenir plus soutenable lorsque, sans vouloir l'appliquer à chaque histoire particulière, on s'en servira seulement par rapport à l'ordre qu'on mettra dans l'étude des histoires de différents pays. Ainsi, pour m'expliquer plus clairement, on peut douter s'il ne serait pas plus utile pour vous de vous attacher d'abord à l'histoire romaine dont vous avez besoin par rapport à l'étude des lois, et à l'histoire de France qui vous est la plus nécessaire de toutes, que de suivre scrupuleusement l'ordre des temps, et de commencer vos lectures historiques, comme quelques généalogistes des maisons souveraines, par *Adam*, pour finir par l'empereur Charles VI et le roi Louis XV. Le premier parti a une utilité présente, le second a pour lui l'avantage d'un ordre plus naturel et d'un système plus suivi. Je ne laisse cependant pas d'être touché pour vous de l'inconvénient d'ignorer pendant longtemps ce qui s'est passé dans votre pays, et de manquer des notions nécessaires pour étudier ou même pour traiter certaines questions du droit public qui peuvent se présenter dans les différents emplois auxquels vous pouvez être appelé dans la suite. Je voudrais donc essayer de concilier, s'il était possible, l'ordre naturel des choses avec l'ordre de votre convenance particulière; et pour cela, en même temps que vous étudierez à fond l'histoire ancienne suivant l'ordre des temps, en commençant par celle des Juifs, ou même avant que de la commencer, et pendant que vous achèverez votre droit, ou que vous vous occuperez des préliminaires de l'his-

toire, vous pourriez lire une histoire de France générale, comme celle de Mézeray ou celle du père Daniel, deux historiens que je ne prétends pas égaler à Salluste et à Tite-Live, mais dont on peut dire ce que Quintilien a dit de ces deux anciens auteurs : *Pares magis quam similes*[1]. Mézeray a beaucoup plus le génie, le caractère et le style d'un historien ; on sent de la force, du nerf, et de la supériorité dans sa manière d'écrire. Si sa diction n'est pas pure, il sait au moins penser noblement. Ses réflexions sont courtes et sensées, ses expressions quelquefois grossières, mais énergiques, et son histoire est semée de traits qui pourraient faire honneur aux meilleurs historiens de l'antiquité. Le père Daniel écrit d'une manière différente. Son style sent le dissertateur plutôt que l'historien. Mézeray pense plus qu'il ne dit, et le père Daniel dit plus qu'il ne fournit à penser; mais, d'un autre côté, celui-ci a beaucoup plus d'ordre, d'arrangement, de clarté dans la suite des faits. Il a débrouillé mieux que personne le chaos de la première race; sa composition, ou, pour parler en termes de peinture, son ordonnance est beaucoup meilleure que celle de Mézeray; et, puisque j'ai commencé une fois à me servir de cette image, le père Daniel est un Poussin pour la partie de la composition, mais il pèche, comme ce peintre, par la couleur; au lieu que Mézeray est un Rubens qui frappe les yeux par la force des traits et la vivacité du coloris, mais qui est quelquefois confus dans sa disposition.

Tel est à peu près le caractère de ces deux historiens. Vous choisirez entre les deux celui qui vous plaira le plus, et peut-être feriez-vous bien de lire l'un et l'autre, règne par règne; vous trouveriez souvent dans l'un ce qui manque dans l'autre, et vous prendriez par là une assez grande teinture de notre histoire pour être au fait des principaux événements, et en état d'approfondir davantage ceux dont

[1] *Instit. Orat.*, lib. X, cap. I.

vous pourriez avoir besoin, par rapport aux questions que vous aurez à discuter, en attendant que le temps soit venu de faire une étude plus profonde de toute l'histoire de France.

De cette première observation sur l'ordre qu'on peut mettre entre les histoires des différents peuples, il est naturel de passer à l'ordre qu'il faut suivre dans la lecture de chaque histoire particulière, comme dans l'histoire sacrée, dans l'histoire grecque, dans l'histoire romaine, et dans l'histoire de France. Je m'attache principalement à ces quatre espèces d'histoires, parce que ce sont celles que vous devez le plus approfondir; et si vous avez un jour le courage d'aller plus loin, et de faire le même travail sur les histoires de tous les États voisins de la France, la même méthode pourra vous servir également pour les unes et pour les autres.

Le meilleur et le plus naturel de tous les ordres est sans doute l'ordre chronologique; mais, pour le suivre plus exactement et acquérir une connaissance plus parfaite de l'histoire, il est bon de diviser chaque histoire particulière en différentes époques, et c'est ce que vous aurez fait par vos tables.

Ce fondement supposé, lorsqu'il y a plusieurs historiens qui ont écrit la même histoire en tout ou en partie, et qui méritent d'être lus également, je voudrais lire d'abord tout ce qui sera dans l'histoire générale qui vous servira comme de guide depuis une époque jusqu'à l'autre; prendre ensuite successivement les auteurs originaux et les actes sur le même intervalle de temps, et remarquer avec attention en quoi l'un diffère de l'autre, dont il sera bon même de faire quelques notes abrégées, au moins sur les endroits essentiels, et suivre ainsi la même méthode d'époque en époque.

Des comparaisons qui se font ainsi de proche en proche, et dans le temps que l'esprit est encore plein de ce qu'il vient de lire, sont non-seulement plus faciles, mais infiniment plus utiles que celles qui se font d'un ouvrage

entier avec un autre ouvrage entier, dont la fin fait souvent oublier le commencement, du moins dont elle obscurcit les images et diminue la première impression.

Rien n'est plus propre d'ailleurs à graver profondément les faits historiques dans notre mémoire ; et, quelque peu qu'on en eût, il serait presque impossible que, lisant de suite des faits renfermés dans un intervalle de temps assez court (car c'est une des raisons pour lesquelles je crois qu'il est bon de multiplier les époques), et les lisant d'abord dans une histoire générale où ils sont marqués suivant l'ordre chronologique, et ensuite dans les historiens originaux du même temps, les principaux événements ne demeurassent pas imprimés dans la mémoire.

Il y a enfin une dernière utilité dans cette méthode, que je toucherai ici en passant quoiqu'elle appartienne encore plus à l'étude des belles-lettres, c'est que, dans ces comparaisons d'auteurs partagés ainsi par époques, vous ne remarquerez pas seulement ce qui regarde la vérité et le détail des faits historiques, mais vous vous attacherez aussi, quand les auteurs le mériteront, à comparer leur style, à juger de la beauté de leur narration, de leurs descriptions, de leurs portraits, de leurs harangues et des traits de morale répandus dans leur histoire. Tout cela se fait sans peine, et presque de soi-même, quand on a l'esprit encore rempli de la lecture qu'on vient de faire. Ainsi, quand vous aurez lu Tite-Live, par exemple, depuis l'époque de la loi des Douze Tables jusqu'à l'institution des tribuns militaires, si vous prenez Denis d'Halicarnasse sur le même temps, vous y trouverez le discours de la mère de Coriolan à son fils, que vous aurez déjà lu dans Tite-Live, et si vous lisez ensuite la vie de Coriolan dans Plutarque, vous y verrez encore le même discours. Votre esprit se plaira de lui-même à comparer les différentes manières dont trois grands historiens ont traité le même sujet, et, vous établissant juge entre eux, vous distribuerez à chacun le rang qu'il mérite, sans vous

détourner presque de votre chemin pour faire cette comparaison. La mémoire fraîche de ce qu'on vient de lire, se joint à l'objet présent que l'on a entre les mains; on en sent les différences, on en distingue le caractère; et c'est par cette comparaison assidue, ou pour ainsi dire habituelle de différentes beautés, que se forment le goût et le discernement du vrai mérite, plus facilement et plus parfaitement que par toute autre voie.

Ce que je vous propose de faire, mon cher fils, en coupant ainsi les historiens par partie, afin de pouvoir aussi les comparer par parties, vous serait peut-être difficile à faire par vous-même, parce que, pour le bien faire, il faudrait que vous eussiez plus de connaissance des auteurs et des temps dont ils ont écrit l'histoire; mais heureusement pour vous ce travail est déjà fait, et c'est ce qu'il y a de meilleur dans la méthode de Wear, auteur anglais, que je vous ai déjà conseillé de lire.

Vous y trouverez non-seulement les historiens suivis, mais les pièces ou les morceaux détachés, comme les vies des grands hommes, et les histoires de faits singuliers rangés suivant l'ordre des temps. Vous n'aurez qu'à le suivre pour l'ancienne histoire, sur laquelle son travail me paraît assez exact; je doute qu'on en doive porter le même jugement pour ce qui regarde l'histoire moderne, mais vous pourrez y suppléer par le moyen des auteurs qui ont traité des histoires de leur pays par forme de bibliothèque historique; vous aurez surtout un secours inestimable dans celle que le père le Long fait imprimer actuellement pour l'histoire de France, et, enfin, les avis des savants que vous consulterez vous mettront en état d'avoir une route certaine, et comme une carte fidèle, pour vous conduire dans votre voyage historique.

QUATRIÈME POINT.

Les secours et les accompagnements de l'histoire.

Le quatrième point sur lequel je me suis engagé à vous entretenir, mon cher fils, regarde les secours et les accompagnements qu'il faut joindre à la lecture de l'histoire.

J'en distingue quatre principaux :

Le premier est la lecture des voyages et des descriptions des pays, sur quoi je me suis déjà assez expliqué par rapport à l'étude de la géographie ; et si je vous en parle encore en cet endroit, c'est parce que l'histoire ne se sert pas moins avantageusement de ce secours que la géographie, et qu'on peut le regarder comme un bien qui appartient en commun à ces deux sciences, dont l'une y prend ce qui regarde la position, l'étendue, la division des pays, et l'autre y profite de tout ce qu'on y lit des lois, des mœurs et du gouvernement des peuples qui les habitent, pourvu, cependant, que l'on ne s'attache qu'à ceux des auteurs de ce genre qui sont connus pour exacts, en laissant ceux qui sont soupçonnés d'avoir travaillé d'après leur imagination plutôt que d'après leur mémoire, et d'avoir été plus occupés à faire un récit amusant de leurs aventures qu'à instruire par une relation véritable de ce qu'ils ont appris dans leurs voyages.

Le second secours que l'on peut chercher dans l'étude de l'histoire, se trouve dans celle des médailles et des inscriptions ; étude qui n'est pas seulement un objet de curiosité pour ceux qui ont le goût des antiquités, mais qui est souvent très-utile pour éclaircir des points de chronologie, pour redresser les historiens et les ramener à la vérité originale que l'airain et la pierre nous ont conservée pour nous apprendre des faits qui ne se trouvent pas quelque-

fois dans les histoires les plus exactes, pour nous instruire enfin de plusieurs choses curieuses et singulières sur les usages des anciens. Ainsi, quand vous aurez lu la vie d'un empereur romain, il sera bon que vous parcouriez la suite des médailles de son temps dans les recueils que les antiquaires en ont faits; vous pourrez même vous divertir à les aller voir dans les cabinets des curieux, parce que la vue des originaux affecte davantage, et qu'on y respire un air d'antiquité qui fait plaisir à ceux qui aiment à voir le vrai dans sa pureté, au lieu que les copies le défigurent souvent et l'altèrent presque toujours. Mais vous devez regarder l'étude des médailles et des autres anciens monuments plutôt comme un délassement que comme une occupation principale, sans quoi vous courriez risque d'y perdre beaucoup de temps; et vous auriez d'autant plus de sujet d'y avoir regret que cette étude poussée trop loin fait dégénérer la gravité de l'histoire dans une multitude de petits faits, ou dans un nombre infini de minuties qui ne méritent pas la place qu'elles occuperaient dans votre mémoire, dont je fais trop de cas pour vouloir la remplir seulement, et non pas la meubler précieusement.

Un troisième secours, qu'il ne faut pas aussi négliger, quoique je fusse fâché de vous y voir employer un temps considérable, est celui des généalogies; elles servent quelquefois à démêler les faits historiques; elles préviennent l'équivoque et la confusion des noms propres, elles ont même leur utilité par rapport à la connaissance des intérêts des princes; enfin, elles aident la mémoire, et, de même que les époques de la chronologie et les divisions de la géographie, elles forment une espèce de mémoire locale, par la liaison que les faits ont avec les personnes comme avec les temps et les lieux, qui sert à arranger les événements et à les fixer dans notre esprit, mais, dans cette vue, il suffit de s'attacher aux généalogies des princes et des maisons distinguées qui ont figuré dans l'histoire. Le reste est moins un secours qu'un

pesant fardeau pour la mémoire, dont elle ne peut se charger qu'avec une grande perte de temps, et dont elle cherche souvent à se soulager aux dépens de l'honneur des familles, comme pour se payer, par le plaisir de la médisance, de tout l'ennui qu'une étude si sèche et si aride lui a coûté.

J'estime donc beaucoup plus le quatrième secours dont il me reste à vous parler, je veux dire celui des dissertations qui ont été faites, par de savants hommes, sur les mœurs, le gouvernement, la milice, les antiquités des peuples dont vous étudierez l'histoire, comme des Grecs, des Romains, et des royaumes ou des républiques qui se sont formés des débris de l'empire romain.

Ce serait une entreprise téméraire et presque insensée de vouloir lire toutes ces dissertations qui sont sans nombre; et je n'ai garde de vous proposer de lire tous les ouvrages de cette nature que Gronovius et Grœvius ont recueillis dans près de trente volumes *in-folio,* qui ne regardent cependant que l'histoire grecque et l'histoire romaine, et qui ne comprennent pas encore tout ce qui s'est fait sur cette matière.

Il faut se réduire à un objet moins étendu, par un choix éclairé et par un juste discernement, non-seulement entre les différents auteurs, mais entre les matières différentes.

Je dis entre les matières différentes, car tout ce que des savants oisifs, qui n'avaient souvent d'autres règles dans leurs recherches et dans leurs travaux que l'attrait de leur goût et de leur curiosité, ont regardé comme digne d'exercer leur plume, ne mérite pas pour cela de partager le temps d'un homme destiné à servir le public; il est presque également dangereux de tout lire, et de ne rien lire. Le juste milieu entre ces deux extrémités est de s'attacher principalement à ce qui est important et dont nous pouvons faire usage dans le genre de vie auquel nous nous destinons. Ainsi, ce qui regarde les habillements des Grecs ou des Romains, leurs festins, leurs jeux, leurs spectacles, les exercices du corps, les bains, les cérémonies, les funérailles et d'autres choses semblables,

peut bien quelquefois servir d'amusement et de délassement à votre esprit; on en peut même tirer une sorte d'utilité par rapport à l'intelligence des poëtes et des anciens auteurs; mais ce qui mérite véritablement d'être étudié avec plus de suite et d'exactitude, c'est tout ce qui regarde le gouvernement et l'ordre public : comme les traités de Meursius sur les républiques grecques; de Samuel Petit, sur les lois d'Athènes; de Sigonius, *de Jure civium romanorum, de Senatu, de Judiciis;* celui de Gruchius, *de Comitiis;* de Manuce et d'Antoine Augustin, *de Legibus.* Il n'est pas encore temps, mon cher fils, de vous en donner un dénombrement exact; en voilà assez pour en tracer une première idée, et il en est de même pour ce qui regarde l'histoire moderne, à laquelle il est très-utile de joindre la lecture des auteurs qui ont traité de tout ce qui a rapport au gouvernement des différents États dont on lit l'histoire. Ces sortes de dissertations ouvrent l'esprit d'un jeune homme, lui donnent des connaissances, et presque une expérience anticipée qui le rend attentif, dans la lecture des histoires, à une infinité de choses qu'il n'aurait pas remarquées, ou sur lesquelles il aurait passé légèrement s'il n'y avait été préparé par la lecture de ces dissertations. Il arrive souvent que la plupart des lectures de la jeunesse, quoique faites avec goût et avec application, sont presque inutiles, ou ne sont pas du moins aussi utiles qu'elles le devraient être, parce que, faute de notions suffisantes, on ignore ce qu'il faut remarquer, et qu'on ne sent pas la conséquence d'une partie des choses qu'on lit.

Mon sentiment serait donc, avant que de commencer la lecture des historiens originaux de chaque nation dont vous approfondirez l'histoire, que vous lussiez quelques-unes des dissertations que les meilleurs auteurs ont faites sur les lois et sur le gouvernement de cette nation. Quand vous en aurez l'esprit bien rempli, rien de tout ce que vous lirez dans les historiens et dans les actes qui sont la source de ces dissertations, ne pourra vous échapper; et, joignant ainsi vos

propres réflexions à celles des auteurs dont vous aurez lu les dissertations, vous serez en état de faire un excellent usage de l'histoire pour y acquérir la science du droit public qui doit être un des principaux objets de toutes vos études.

Outre tous ces secours que vous trouverez dans les livres, et pour lesquels vous n'aurez besoin que de votre propre courage et de votre application personnelle, il y en a un qui se répand sur tout ce que je vous ai dit jusqu'à présent, et que vous ne pourrez trouver que dans la conversation des savants qui se sont appliqués à l'étude de l'histoire. Vous retirerez, mon cher fils, une très-grande utilité du commerce que vous aurez avec eux; non-seulement vous y apprendrez souvent ce qui vous aura échappé dans vos lectures particulières, où il n'est pas aisé de tout embrasser, mais tout ce que vous aurez déjà appris par vous-même vous deviendra beaucoup plus propre lorsque vous en aurez conféré avec les personnes instruites et versées depuis longtemps dans l'étude de l'histoire. Vous avez déjà fait l'expérience de ce que je vous dis dans vos études précédentes; et vous avez reconnu, sans doute, que vous ne saviez rien plus parfaitement, que rien ne vous était plus familier, et plus dans vos mains, que les choses dont vous aviez conféré avec vos maîtres ou avec d'autres personnes. La lecture est en quelque manière un corps mort et inanimé; la conversation avec des gens habiles et d'un jugement solide le ranime et lui donne de la vie et du mouvement. Elle a je ne sais quoi de sensible et d'intéressant qui entre bien plus avant dans notre âme; et si la lecture trace les premiers traits des choses que la mémoire doit conserver, on peut dire que la conversation ou la conférence est comme le burin qui les y grave profondément, et qui les y imprime en caractères ineffaçables. On y trouve d'ailleurs l'avantage de redresser ses idées ou de les perfectionner, de les confirmer, du moins de s'en assurer la stabilité, et de se mettre en état d'en avoir la jouissance paisible et tranquille.

Je voudrais donc, mon cher fils, afin de mettre, autant qu'il est possible, de l'ordre et de la méthode en toutes choses, que vous consultassiez les savants dans deux temps différents, sur chaque histoire particulière; c'est-à-dire, avant que de commencer à l'étudier en détail, lorsque vous en aurez pris une idée générale, et après que vous l'aurez achevée, ou plutôt à mesure que vous en aurez lu une partie assez considérable, pour pouvoir en raisonner avec ceux qui la savent parfaitement. La première consultation aura pour vous l'avantage de vous diriger dans vos études, de vous en faire connaître les difficultés et les points principaux qui méritent votre attention. La seconde, encore plus utile, vous servira, comme je viens de vous le dire, à imprimer plus avant les faits dans votre esprit, à vous enrichir des lieux fugitifs que vous n'aurez pu découvrir, à épurer votre critique, en un mot, à former votre jugement par le secours de ceux qui ont plus d'âge, plus de lumière et plus d'expérience que vous.

CINQUIÈME POINT.

Ce qu'il est important de remarquer en lisant l'histoire.

Je pourrais, après cela, me dispenser de traiter avec vous le cinquième point que je me suis proposé d'examiner, parce que, si vous êtes fidèle à suivre la méthode que je viens de vous tracer sur les quatre premiers points, vous saurez, de vous-même, ce qui regarde ce cinquième article, je veux dire ce qu'il faut remarquer en lisant l'histoire, et ce que vous ferez bien d'en extraire.

Mais comme, après tout, c'est l'article le plus important, et par lequel on peut recueillir une plus grande utilité de la lecture de l'histoire, je ne laisserai pas de vous indiquer ici les principales vues que l'on peut avoir sur ce sujet, et

j'abandonnerai le reste à votre goût pour la science, et à votre amour pour le travail.

Jean Bodin, digne magistrat, savant auteur et, ce que j'estime encore plus, très-bon citoyen, a traité cette matière, comme beaucoup d'autres, dans la méthode qu'il a faite pour la lecture de l'histoire; et je vous dirai, en passant, que c'est un livre qui mérite que vous le lisiez comme un des meilleurs, et peut-être même, à tout prendre, le meilleur de tous ceux qui ont été faits sur ce sujet. Vous y trouverez un chapitre où il examine dans un grand détail quelles sont les choses qu'il faut remarquer en lisant l'histoire. Le plan qu'il en forme est beau et bien ordonné, mais il est si vaste que, quand même vous auriez le courage d'entreprendre de le suivre, je ne sais si je devrais vous conseiller de le faire.

Dans le temps que les magistrats se levaient à 4 heures du matin, qu'ils dînaient à 10, et soupaient à 6, qu'ils vivaient renfermés dans le cercle étroit de leur famille, et d'un petit nombre d'amis qui avaient les mêmes mœurs et les mêmes inclinations qu'eux, que tout ce que les fonctions publiques leur laissaient de loisir, ils l'employaient à l'étude, qui faisait en même temps et leur unique occupation et leurs plus grands délices, un jeune homme destiné à la magistrature pouvait n'être pas effrayé d'un plan aussi immense que celui de Bodin. Nos pères trouvaient le moyen d'étendre leurs jours et de prolonger leur vie par le bon usage qu'ils en faisaient, au lieu que nous l'abrégeons par la profusion et le dérangement de notre temps. Rien n'était plus commun alors que de voir non-seulement des magistrats savants, mais des magistrats auteurs qui enrichissaient le public du fruit de leurs veilles, et qui, après avoir employé une partie de la journée à rendre justice aux hommes de leur âge, en consacraient le reste à instruire les siècles à venir. Mais cet heureux temps n'est plus. Les mœurs sont entièrement changées : la fragilité des hommes les soumet à la tyrannie de

la coutume; la forme même de traiter les affaires est différente; les occupations de la vie et les devoirs de la société se sont tellement multipliés que ceux qui sont destinés à vivre dans le tumulte des affaires sont forcés, malgré leur goût pour l'étude et leur ardeur pour s'instruire, de laisser aux savants de profession une grande partie du terrain que les magistrats partageaient autrefois avec eux. Il est même de la sagesse et du devoir d'un homme dévoué au service du public de se réduire au nécessaire et à l'utile, pour ne pas s'exposer à perdre l'un et l'autre en s'attachant à ce qui n'est que d'ornement et, pour ainsi dire, de luxe dans les sciences. Il ajoute par là à l'essentiel tout ce qu'il refuse au superflu; et il vaut beaucoup mieux pour lui ignorer certaines choses étrangères à sa profession, pour approfondir solidement celles qui regardent son état, que d'être superficiel sur tout, pour vouloir tout savoir.

Après cette espèce de digression, où je me suis laissé aller par le souvenir du passé et la triste comparaison du temps présent, ne craignez pourtant rien, mon cher fils, et ne vous pressez pas de m'accuser d'être trop avare pour vous, et de vouloir vous réduire dans des bornes trop étroites. Vous allez voir que je vous en laisse encore assez.

Voici donc, mon cher fils, le plan que je crois que vous pouvez vous proposer sur les remarques que vous ferez dans la lecture des historiens.

Tout ce qui mérite d'y entrer peut se réduire à trois points, parce qu'il n'y a que trois ordres de choses qui soient l'objet de toutes les sciences :

Les choses divines;

Les choses naturelles;

Les choses humaines.

On peut néanmoins y ajouter un quatrième objet qui comprend ce qui appartient à la critique et à la philologie, dont les observations tombent moins sur les choses en elles-

mêmes que sur le temps, le génie, le style de ceux qui nous les apprennent, et sur la manière de les exprimer.

Les choses divines renferment tout ce qui appartient à la religion ou qui en est l'accessoire, et l'on peut les réduire à cinq points principaux :

1° La croyance et la doctrine ;

2° Le culte et les cérémonies ;

3° Les personnes consacrées au service divin, leurs dignités, leurs fonctions, leurs prérogatives, leurs immunités ;

4° Les biens et les droits utiles qui leur sont attribués ;

5° La discipline et la police, qui comprennent le gouvernement, les lois, les jugements, les peines, la concorde du sacerdoce et de l'empire, ou la distinction et la conciliation des deux puissances entre lesquelles Dieu a partagé le gouvernement des hommes, c'est-à-dire de la puissance temporelle et de l'autorité spirituelle.

Voilà, mon cher fils, un champ bien vaste et une moisson abondante de remarques que je vous ouvre ; mais pour la réduire à de justes bornes, il faut distinguer d'abord ce qui regarde les fausses religions, ou les différentes sectes qui se sont séparées de l'Église, de ce qui est digne de remarque par rapport à la véritable religion, et à l'Église catholique.

Sur les fausses religions, il serait fort inutile que vous prissiez la peine de compiler tout ce que vous trouverez sur ce sujet dans l'histoire, et d'entreprendre de faire un recueil complet des extravagances de l'esprit humain lorsqu'il est abandonné à lui-même et privé des lumières de la véritable religion. Il n'y a pas d'apparence que vous vous croyez destiné à ce genre d'ouvrage qui a même été fait par plusieurs pères de l'Église, et principalement par les anciens apologistes de la religion chrétienne ; c'est déjà un premier article que vous retrancherez de votre travail.

Je vous dirai presque la même chose, mon cher fils, sur les sectes qui sont sorties du sein de l'Église catholique.

Vous prendriez une peine doublement inutile si vous

vouliez extraire tout ce qui regarde le dogme et le culte des hérétiques, soit parce que vous n'êtes pas destiné à vous occuper aux matières de controverse, soit parce que vous en apprendrez beaucoup plus, sur ces matières, dans quelques livres choisis, que vous ne feriez par tout ce que vous pourriez recueillir vous-même en lisant les différentes histoires.

Vous pourrez trouver quelquefois, en lisant l'histoire, des maximes reconnues même dans les fausses religions, des règles anciennes conservées dans les sectes mêmes qui sont séparées de la communion de l'Église, dont on peut tirer des conséquences utiles, et qui peuvent, par cette raison, mériter vos remarques; mais sans en trop charger vos extraits ni vous engager à cet égard dans un grand travail.

A l'égard de ce qui concerne la véritable religion, le premier des cinq points que j'ai distingués sur les choses divines, a rapport à l'étude de la religion qui fait la première partie du plan de vos études [1], et à celle de l'histoire de l'Église qui pourra faire la matière d'un mémoire séparé.

Par rapport au second point, c'est-à-dire le culte et les cérémonies, je ne désirerais point que vous vous chargeassiez de beaucoup de remarques sur cette matière, si ce n'est par rapport à ce qui regarde le mélange de la puissance temporelle et de l'autorité ecclésiastique sur ce point; mais c'est ce qui appartient plus aux questions de discipline et de juridiction qu'à l'étude du culte et des cérémonies.

Les trois derniers points, je veux dire les personnes ecclésiastiques, les biens ecclésiastiques, la discipline ecclésiastique, sont ceux qui doivent être présentement les principaux objets de votre attention.

L'étude du droit canonique, des libertés de l'Église gallicane, et des maximes du royaume, vous ouvrira plus l'esprit sur ce que vous devez remarquer à cet égard que

[1] Voyez la première Instruction.

tout ce que je pourrais vous en dire aujourd'hui ; et lorsque vous aurez conçu une juste idée de la qualité des personnes consacrées à Dieu, de la condition des biens ecclésiastiques, du gouvernement et de la discipline de l'Église, de la nature des deux puissances, des matières qui appartiennent à l'une privativement à l'autre, ou qui leur sont communes, et que par cette raison on appelle *mixtes;* des moyens qui sont en usage dans ce royaume et ailleurs pour entretenir une concorde désirable et une parfaite harmonie entre le sacerdoce et l'empire, pour prévenir ou pour réprimer les entreprises que l'on peut faire sur l'autre, vous sentirez de vous-même, mon cher fils, ce qui mérite d'entrer dans vos recueils, sur une matière si importante.

Les choses naturelles, second objet des remarques que l'on peut faire en lisant l'histoire, sont peut-être plus propres à orner et à amuser l'esprit d'un magistrat qu'à le former ou à le perfectionner. Si on les prend superficiellement, on n'en tire presque aucun fruit, si on veut les étudier exactement, c'est une science à laquelle toute la vie peut à peine suffire, et qui demande presque un homme entier; vos collections d'ailleurs, et surtout ce que vous pourriez tirer de la lecture des historiens, ne pourraient jamais égaler les recherches de ceux qui ont fait des livres sur ces matières, ou qui les ont traitées dans les journaux des académies de physique qui peuvent vous fournir, dans de certains moments, un délassement agréable.

Vous pouvez donc vous dispenser de recueillir ce que vous trouverez de singulier dans l'histoire, ou sur l'astronomie, ou sur la physique, ou sur les mathématiques, et en général sur ce qui regarde l'histoire naturelle, dont les historiens parlent souvent même d'une manière assez imparfaite : la vie est si courte, et l'étude est si longue, qu'il faut savoir se borner aux deux grands objets dont je vous parlerai bientôt, c'est-à-dire à ce qui peut former les vertus de l'homme privé et celles de l'homme public ; je ne prétends pourtant

pas imposer des lois trop austères à votre curiosité, mais comme les Italiens disent avec beaucoup de raison que *le bien n'a point de plus grand ennemi que le mieux*, je crains aussi que le superflu, dans les recueils, ne nuise chez vous au nécessaire et à l'utile.

Le troisième ordre des choses que j'ai distinguées d'abord, je veux dire les choses humaines, demande plus d'explication.

C'est ici, mon cher fils, que je dois approfondir davantage la distinction que je vous ai marquée, en passant, de l'homme considéré en lui-même, et de l'homme considéré dans l'ordre de la société.

Ces deux personnes que l'on peut distinguer dans chaque homme, se trouvent dans vous comme dans tous les autres : vous êtes homme, vous êtes citoyen ; vous y ajouterez, selon toutes les apparences, le caractère d'homme public, et c'est à ces trois vues que doit se rapporter toute étude bien faite, et surtout celle de l'histoire.

L'homme considéré en lui-même est encore plus l'objet de la philosophie que celui de l'histoire. L'historien commence où le philosophe finit, et il envisage l'homme principalement dans l'ordre de la société. La religion réunit ces deux objets en apprenant à l'homme à se connaître lui-même, et à connaître ce qu'il doit aux autres, suivant la place qu'il occupe dans la société.

La lecture des historiens peut cependant vous fournir des exemples et des réflexions solides sur les qualités de l'esprit et du cœur qui rendent l'homme heureux ou malheureux, en le considérant en général et sous le premier point de vue. Lorsque vous y trouverez des choses de ce genre, vous ferez bien de vous les approprier, et d'en faire votre bien particulier en les consignant dans le dépôt de vos recueils.

Mais, après tout, le grand objet de l'histoire est l'homme considéré dans la qualité de citoyen et dans celle d'homme public. C'est donc sur cette double idée que vous devez

principalement travailler, et pour cela envisager d'abord l'une et l'autre dans un plan général qui puisse exciter votre attention et diriger toutes vos remarques. Je me contenterai de l'ébaucher ici; ce sera à vous de le perfectionner.

Lorsque l'on considère l'ordre général de la société, on peut ou comparer les nations les unes avec les autres, examiner les rapports qui les unissent ou qui les séparent, ou s'attacher à chaque nation prise en particulier.

La première vue forme ce qui s'appelle *le droit des gens;* la seconde nous présente l'image du droit public qui est propre à chaque nation.

Mais cette seconde idée a besoin d'une nouvelle division pour former un plan lumineux et complet.

Car, ou l'on envisage chaque nation comme un tout, ou on la considère dans les parties qui forment ce tout par rapport à l'ordre public; et ces parties sont :

Ou les diverses conditions des hommes qui sont reconnues dans une nation, et qui y établissent des différences dans leur état;

Ou les différents ordres que l'on y distingue, ou les corps, les compagnies, les communautés qui y sont admises;

Ou enfin les particuliers considérés comme membres de l'État.

Il ne sera peut-être pas inutile de faire ici quelques réflexions sur chacun de ces articles, qui sont comme le terme et la fin de toutes les réflexions que vous ferez en lisant l'histoire.

J'ai dit d'abord, mon cher fils, que de la première manière d'envisager la société humaine, c'est-à-dire de la considération des rapports d'union ou de contrariété qui sont entre les diverses nations, naissait le droit des gens.

Grotius l'a réduit aux deux principaux objets auxquels presque tous les autres se rapportent, en donnant à son livre, qui, à proprement parler, est un traité du droit des gens, le titre de *Traité du droit de la guerre et de la paix.*

Lorsque vous aurez bien lu ce traité, mon cher fils (et c'est pour cela que je l'ai mis au nombre des préliminaires de l'histoire), vous serez pleinement au fait de tout ce qui doit être remarqué sur ce point dans la lecture des historiens; et ce qui doit vous y rendre plus attentif (je crois vous l'avoir dit aussi en passant), c'est qu'au lieu que dans la jurisprudence ordinaire c'est par le droit que l'on doit juger du fait, ici, tout au contraire, c'est presque toujours le fait qui sert à faire observer le droit. Le commun des hommes défère aux exemples plus qu'aux raisonnements; mais c'est principalement entre les souverains et les États indépendants les uns des autres qu'il ne suffit pas de montrer ce qui se doit faire sans montrer aussi ce qui s'est fait. Ceux qui craindraient de s'abaisser en cédant à la raison, rougissent moins de céder à l'exemple, qui renferme toujours une excuse pour leur condescendance; et ce que la force des armes fait entre les souverains pendant la guerre, l'autorité des exemples le fait assez souvent entre eux pendant la paix.

Vous ne sauriez donc être trop exact à recueillir tout ce qui regarde les différentes distinctions des nations comparées les unes aux autres : les questions de rang et de préséance entre les souverains ou les républiques, les prérogatives et les priviléges dont certains peuples sont en possession par rapport à d'autres peuples, la forme des traités; le caractère des ambassadeurs, des envoyés et des agents; les différentes manières de déclarer la guerre, les lois que les armes mêmes respectent, le droit que la victoire ou la conquête donne au conquérant sur les personnes et sur les choses; les règles établies pour le commerce d'une nation avec un autre peuple, celles que la guerre suspend et celles qui s'observent au milieu de la guerre; enfin, tout ce qui peut servir d'exemple ou de préjugé dans cette partie importante du droit public, et qui est une de celles qui intéressent davantage la curiosité de tout homme raisonnable.

Je vous ait dit en second lieu, mon cher fils, que si l'on passait de la considération des différents peuples comparés les uns aux autres à la vue de chaque peuple considéré séparément , on pouvait alors l'envisager d'abord comme un tout ; et c'est ce qui vous fournira la matière de deux sortes de remarques :

Les unes, sur le caractère, le génie et les mœurs de chaque nation, qui ne méritent néanmoins d'être observées avec soin que par rapport à notre nation et à celles qui nous environnent ;

Les autres, par rapport aux différentes formes de gouvernement, dont vous aurez pris une idée générale par la lecture des traités que je vous ai indiqués en parlant des préliminaires de l'histoire. Vous y aurez vu (pour réunir ici, comme dans un tableau, tout ce qui doit être le sujet de vos remarques, sur une matière si importante), vous y aurez vu, dis-je, que toutes les formes de gouvernement se réduisent à deux principales : le gouvernement d'un seul, et le gouvernement de plusieurs, c'est-à-dire la monarchie et la république. Mais comme ces deux formes sont souvent mêlées et comme tempérées l'une par l'autre, ce sont ces divers tempéraments et ces combinaisons de différentes espèces de gouvernement qu'un esprit qui cherche à s'instruire à fond doit observer attentivement dans la lecture de l'histoire. Il y a, d'ailleurs, des différences importantes dans la manière de déférer ou de transmettre la suprême puissance, qui méritent aussi d'être remarquées avec exactitude.

Ainsi, la distinction des monarchies en royaumes électifs, en royaumes héréditaires, et en royaumes patrimoniaux, c'est-à-dire dont on peut disposer librement (s'il est vrai qu'il y en ait encore qui soient véritablement de cette nature), et la subdivision des royaumes héréditaires en monarchies affectées aux mâles, et en monarchies transmissibles aux femelles, au défaut des mâles, vous rendront attentif à tout

ce que vous trouverez dans l'histoire sur l'élection, sur la succession ou sur la disposition des monarques.

Elle vous apprendra que la plupart des monarchies de l'Europe ont toujours été tempérées, soit par un reste des anciennes mœurs des Germains et des Gaulois, qui, dans le sein même de la barbarie, avaient presque tous un gouvernement modéré; soit parce que les sciences et la politesse, qui ont établi depuis longtemps leur demeure en Europe, y ont aussi adouci la rigueur du gouvernement, en rendant les hommes plus susceptibles de respect pour la raison et pour les lois; soit enfin par un effet de la religion chrétienne, qui enseigne la modération à tous les hommes, et qui apprend aux peuples à révérer, dans les rois, l'image de Dieu, et aux rois, à exprimer cette image par leur bonté.

Comme les monarchies sont tempérées en Europe, les républiques le sont aussi. On ne voit guère de démocratie, d'oligarchie ou d'aristocratie (pour se servir ici des termes de l'art) qui soient entièrement pures et sans mélange d'aucune des deux autres formes de république. Plusieurs auteurs ont même pensé qu'une république ne peut pas être bien constituée si elle n'est composée de trois différentes espèces du gouvernement républicain, et que c'est parce que la république romaine avait cet avantage qu'elle s'est soutenue sans altération pendant plusieurs siècles; en sorte que la dissolution d'un corps si bien composé n'est arrivée que parce que l'équilibre ou, si vous le voulez, l'harmonie des trois espèces de républiques dont il était formé, a été rompue, et que l'une des espèces a pris le dessus sur les deux autres.

Par ces idées générales, que je ne fais que vous montrer, mon cher fils, vous comprendrez aisément ce que vous devez remarquer à cet égard en lisant l'histoire.

Tout ce qui regarde la nature et la constitution essentielle de chaque espèce de gouvernement, sa composition et, si je puis parler ainsi, sa température ou sa mixtion, les causes

des différentes révolutions qui y sont arrivées, et des changements d'une espèce de gouvernement en un autre, en un mot la naissance, le progrès, le dernier période de la grandeur d'un état, son affaiblissement, sa décadence, sa destruction, sont des objets vraiment dignes de l'attention de l'esprit humain, encore plus de ceux qui sont destinés à servir la république. Ce sera donc le premier objet de vos remarques, par rapport à chaque nation, considérée comme ne faisant qu'un seul tout.

Le second, qui est une suite du premier, ce sont les lois et les usages observés, comme des lois, dans chaque pays.

Vous m'apprendriez, si je ne le savais pas, mon cher fils, vous qui êtes à présent un grand jurisconsulte, que le droit se divise en droit public et en droit privé; vous savez la définition et la différence de l'un et de l'autre. Ce serait une peine infinie et un travail souvent inutile de vouloir entrer dans le détail des lois de chaque peuple qui ne regardent que le droit privé, et l'histoire même ne vous les fournirait pas exactement. Il est bon d'avoir des livres où ces lois sont recueillies, pour les consulter dans les occasions où l'on peut en avoir besoin; mais il y a bien des choses qu'il faut placer dans sa bibliothèque, et qu'il serait superflu de vouloir mettre dans sa tête. Ainsi, je retranche d'abord de vos remarques tout ce qui ne regarde que le droit privé de chaque nation, à moins que vous ne trouviez, quelquefois, en lisant l'histoire, des lois ou des usages de cette nature qui vous paraissent dignes de servir d'exemples ou de préjugés pour appuyer ou pour perfectionner quelques points de notre jurisprudence, auquel cas vous ferez bien de les remarquer.

Vous vous renfermerez donc, mon cher fils, dans le droit public; et, quoique celui de votre pays mérite beaucoup plus d'attention, vous ne négligerez pas néanmoins ce que vous trouverez dans l'histoire sur le droit public des autres nations. Deux raisons principales vous en feront sentir l'utilité.

L'une, que cette connaissance donne beaucoup plus d'étendue à l'esprit que celle du droit public qui nous est propre. La comparaison des différentes règles que chaque nation a établies dans l'ordre public le met en état de juger, sans prévention pour son pays, et sans une admiration imprudente pour d'autres nations, de ce qui est le meilleur pour en faire usage, avec un esprit de législateur plutôt que de jurisconsulte, et avec une sagesse qui prévoit tous les inconvénients dans les règlements nouveaux qu'on propose, et dans ce qui peut avoir rapport au gouvernement.

L'autre, que, faute de cette connaissance du droit public des autres nations, ou du moins de celles qui nous environnent, on prend souvent de fausses mesures en traitant avec elles, on tente vainement des choses qui ne peuvent réussir, on aliène, on révolte ou l'on indispose au moins leurs esprits; et quoique la connaissance de leurs intérêts présents et de leurs dispositions actuelles soit encore plus nécessaire, il est cependant fort utile d'être instruit de leur gouvernement, de leurs maximes dominantes, et de tout ce qui compose leur droit public, surtout dans les États républicains, où l'on s'écarte moins aisément des règles générales, et où l'on s'attache plus à certains principes suivis et uniformes, qui y sont regardés comme essentiels pour leur conservation.

Ce droit public, soit qu'il nous soit propre, ou que ce soit pour nous un droit étranger, se divise en deux espèces, dont l'une est le droit public, temporel ou profane, parce qu'il ne regarde que les choses de la terre, et ne tend qu'à procurer une félicité présente; l'autre est le droit public spirituel ou sacré, parce qu'il a pour objet les choses célestes, c'est-à-dire la religion, et pour terme, la béatitude éternelle : ce qui n'empêche pas que le souverain n'y exerce son autorité, soit comme roi dans les matières mixtes, soit comme protecteur de l'Église dans les matières purement spirituelles.

Je ne vous parlerai plus ici de cette seconde espèce de droit public, parce que je m'en suis assez expliqué avec vous en traitant des choses divines, par rapport à notre objet présent, c'est-à-dire à ce que vous devez remarquer en lisant l'histoire.

La première, c'est-à-dire le droit public temporel, comprend :

1° La législation ou le pouvoir de faire des lois, et les lois mêmes ;

2° L'exercice de la puissance publique dans l'administration de l'État ;

3° Les secours nécessaires au gouvernement;

4° Les prérogatives, les honneurs, les priviléges des rois, ou de ceux qui gouvernent les États, soit par rapport à leurs personnes, ou par rapport à leurs biens.

Sur le premier point, vous devez remarquer, en lisant l'histoire, non-seulement à qui le pouvoir de faire des lois appartient dans chaque nation; mais encore plus de quelle forme les lois y sont revêtues, comment elles y doivent être publiées, à qui il est réservé ou permis de les interpréter, ou d'en dispenser, ou d'y déroger.

Sur le second point, qui regarde l'exercice de la puissance publique, comme le prince et ceux qui tiennent les rênes du gouvernement ne peuvent faire tout par eux-mêmes, c'est ici que nous devons placer tout ce qui concerne les différents dépositaires de leur autorité, qui, parmi nous, portent le nom général d'officiers, de quelque ordre qu'ils soient; parce que l'office n'est autre chose qu'une portion de la seigneurie, ou de la puissance publique, confiée par celui qui gouverne à un certain nombre de ses sujets pour le bien de tous les autres. Cette partie du droit public est une de celles qui vous seront le plus importantes dans la profession qu'il y a lieu de croire que vous embrasserez, et c'est dans cette vue que je vous conseille d'observer avec soin, principalement dans l'histoire de France, tout ce que

vous y trouverez par rapport aux fonctions et aux prérogatives des principaux officiers qui sont établis, soit en particulier, soit en corps, tant pour ce qui regarde la justice et la police que pour ce qui appartient à la milice et à ce qui en dépend, dont il faut connaître les droits pour pouvoir distinguer les objets qui les concernent de ceux qui regardent les officiers de justice. Vous joindrez enfin à ce second point ce qui regarde les conseils des rois ou des républiques, parce que cela appartient aussi à l'exercice et à la sage administration de la puissance publique.

A l'égard du troisième point, je veux dire des secours du gouvernement, je ne parlerai point ici des traités et des alliances avec les puissances temporelles, parce que cela regarde aussi le droit des gens, dont j'ai fait un article séparé.

Je réduis donc ce que j'appelle le secours du gouvernement, à trois ou quatre genres différents :

Le premier est celui des armes, secours que la corruption du cœur humain a rendu également nécessaire à ceux qui gouvernent, et pour se faire craindre de leurs ennemis, et pour n'avoir rien à craindre dans leurs États.

Mais comme votre génie me paraît trop pacifique pour aimer la guerre, je crois que vous pouvez vous épargner la peine de compter, comme a fait M. de Thou dans son histoire, tous les boulets de canon que l'on a tirés dans chaque siége, c'est-à-dire d'entrer dans tous les détails de la guerre, qui sont plus propres à faire un bon général d'armée qu'à former un bon magistrat, et qui vous seraient d'autant plus inutiles que tout ce qui peut vous regarder dans la guerre regarde aussi le droit des gens dont je vous ai parlé dans un autre endroit.

Le second genre de secours nécessaire au gouvernement est la terreur des peines et des châtiments, par laquelle le prince fait une espèce de guerre domestique et continuelle aux ennemis de la paix et de la sûreté intérieure de l'État.

C'est en quoi consiste principalement ce que les jurisconsultes romains appellent *merum imperium et jus gladii.*

L'étude de la jurisprudence ancienne et moderne vous en apprendra plus sur ce sujet que la lecture de l'histoire. Mais cependant vous ferez bien d'y remarquer les choses les plus importantes qui regardent l'ordre judiciaire, surtout dans les matières criminelles, et principalement pour les crimes d'État, la qualité des juges, la forme des jugements, la nature des peines, et les exemples éclatant de sévérité ou de clémence qui sont répandus dans l'histoire.

On peut regarder aussi comme un troisième genre de secours pour le gouvernement tout ce qui contribue à augmenter l'abondance dans un État, et à y multiplier ou les richesses naturelles, ou celles que l'industrie ajoute à la nature.

Ainsi, d'un côté, tout ce qui regarde les lois et les maximes générales des nations bien policées, sur la culture des terres, sur les priviléges de ceux qui s'y attachent, sur les moyens de prévenir la disette ou d'y remédier; et, de l'autre, tout ce qui concerne les règles fondamentales du commerce intérieur ou extérieur, de la monnaie ou du change, qui en sont comme les deux bras, mérite une attention très-sérieuse dans la lecture de l'histoire, et doit tenir une place importante dans l'ordre de vos remarques.

Enfin, le dernier genre de secours dont tout gouvernement a besoin est un revenu, et des fonds suffisants pour en supporter les charges et faire respecter la suprême puissance au dedans et au dehors.

Ce secours est de deux sortes, au moins en France et dans les États voisins de ce royaume : il consiste ou dans un domaine et dans des droits seigneuriaux, ou dans des impositions ordinaires ou extraordinaires.

Vous devez donc remarquer, en premier lieu, ce qui regarde le domaine des rois et ses prérogatives comme son inaliénabilité et imprescriptibilité.

Vous ne devez pas donner moins d'attention à ce qui regarde les impositions, sur lesquelles vous aurez seulement à recueillir, dans l'histoire de France, les différentes époques de chaque genre d'imposition, et tout ce qui peut en faire connaître l'origine et le progrès; les anciennes formes qu'il fallait observer, soit pour établir de nouvelles levées, soit pour les exiger, soit pour en rendre compte, et en montrer l'emploi; enfin, l'établissement des divers tribunaux érigés successivement dans le royaume pour connaître de ces différentes matières.

Sur le dernier article de ceux qui regardent le gouvernement en général, c'est-à-dire sur les prérogatives, les honneurs et les distinctions des rois ou de ceux qui gouvernent, vous aurez à observer ce qui regarde les cérémonies, comme les entrées, les sacres des rois et des reines, les assemblées de plusieurs rois, etc., principalement par rapport aux rangs et aux questions de préséance, sans vous jeter néanmoins dans un trop grand détail, ni vouloir faire des recueils sur ce sujet, tels qu'un maître des cérémonies, ou un des membres de la congrégation des rites en pourrait faire.

Jusqu'ici, mon cher fils, nous n'avons envisagé dans l'ordre de la société que les nations comparées les unes avec les autres, ce qui forme le droit des gens, ou chaque nation considérée comme un tout; ce qui nous a conduit à parler du gouvernement en général, et de ses différentes parties. Il faut maintenant, pour achever ce plan abrégé du droit public, et en même temps de vos remarques historiques, entrer dans un plus grand détail, qui comprend quatre objets que je vous ai déjà marqués.

Les différentes conditions des hommes forment le premier; et je n'entends parler ici que de celles qui constituent leur état, ou qui sont du moins une source de distinctions générales dans l'ordre politique.

Telle est la distinction des libres et des esclaves, ou des serfs, nom plus connu et plus usité dans nos mœurs; celle des

séculiers et des ecclésiastiques, des nobles et des roturiers; et, entre les nobles, de ceux qui le sont par la naissance, et de ceux qui le deviennent par privilége. La noblesse même a ses degrés : soit par l'ancienne différence des simples gentilshommes et des seigneurs des grands fiefs, de l'écuyer, du chevalier, du baron; soit par les dignités, comme les pairies. L'ordre ecclésiastique a aussi ses distinctions et ses degrés. La roture même, ou l'ignobilité, n'est pas entièrement uniforme, puisqu'elle admet aussi une distinction entre les habitants de la campagne, qui n'étaient presque autrefois que des serfs affranchis, souvent même de véritables serfs, et auxquels seuls le nom de *roturier* convient dans son ancienne signification [1]; et entre les habitants des villes, qui jouissent du droit de bourgeoisie, auxquels nos rois ont accordé différents priviléges.

Toutes ces différences dans les conditions des hommes appartiennent à l'ordre public, et méritent que vous observiez dans l'histoire ce qui s'y présente de plus important sur cette matière.

Les qualités communes à plusieurs sujets forment ce que l'on appelle *ordre*, qui est le second des quatre principaux objets que je vous ai déjà dit plus haut que vous pouviez envisager dans chaque nation prise en détail.

Ainsi, les nobles du royaume forment l'ordre de la noblesse, qui, lorsqu'on la considère dans cette vue générale, ne connaît aucune distinction de degrés différents; au lieu qu'en Allemagne ces degrés forment autant d'ordres ou de classes différentes.

Ainsi, les ecclésiastiques forment pareillement l'ordre du clergé sans distinction de degrés, au moins en France, ainsi que celui de la noblesse.

Anciennement, il n'y avait que deux ordres dans ce

[1] L'opinion la plus commune est que le nom de *roturier* vient de *ruptarii*, qui signifiait ceux qui travaillent à fouir ou rompre la terre.

royaume qui eussent entrée aux assemblées générales : les seigneurs, qui représentaient la noblesse, et les prélats, qui représentaient le clergé.

A l'égard des citoyens non nobles, quoique leur condition soit assez marquée dans la seconde race de nos rois, et qu'on en trouve plusieurs vestiges dans les *Capitulaires* de Charlemagne et de ses successeurs, il y a lieu de croire que, dans la confusion et le désordre qui fut fatal à cette seconde race, la plus grande partie du peuple retomba presque en servitude; en sorte qu'on revint aux anciennes mœurs des Gaulois, *apud quos*, comme dit César dans ses *Commentaires, plebs prope servorum loco habebatur*. Mais nos rois ayant commencé à accorder des lettres de commune ou de bourgeoisie aux habitants de plusieurs villes pour se les attacher, les seigneurs, qui se piquèrent de générosité, en accordèrent de même dans l'étendue de leurs seigneuries : les manumissions, ou les affranchissements, devinrent aussi communs dans la campagne; et comme les rois pouvaient tirer beaucoup plus de secours d'argent des roturiers que des nobles, et qu'il leur était avantageux de pouvoir les leur opposer pour diminuer leurs forces, qui donnaient alors de l'ombrage à la puissance royale, ils travaillèrent à les rendre de plus en plus indépendants de l'autorité des seigneurs. Ainsi, l'état des non-nobles, étant devenu plus considérable, prétendit avoir part aux assemblées des ordres du royaume. Nos rois ne rejetèrent pas ou favorisèrent même cette prétention; et c'est ainsi que se forma insensiblement un troisième ordre : les députés des villes furent admis dans les assemblées des états, où ils représentaient le corps des habitants de chaque ville, et c'est ce qui s'appelle proprement le *tiers état*.

J'ai fait ici cette digression, mon cher fils, pour vous faire sentir combien il est important de bien observer ces différents progrès du droit ou des mœurs, en lisant l'histoire, pour y démêler l'origine des différents ordres, leur distinc-

tion, leurs priviléges, leurs obligations, leurs juges, en un mot tout ce qui constitue ou qui caractérise leur état.

Je passe maintenant des diverses conditions des hommes et des différents ordres qu'on distingue dans une nation, à cette union ou cet assemblage qui étant autorisé par le souverain, forme un seul corps de plusieurs membres; car il faut bien remarquer que ces différents ordres que je viens de vous expliquer, le clergé, la noblesse, le tiers état, ne sont pas regardés comme des corps, tant qu'ils ne sont point assemblés légitimement. Jusque-là ce ne sont encore que des ordres qui ont seulement une disposition prochaine à se réunir, et comme une aptitude naturelle, ou plutôt civile, à devenir un corps, par l'uniformité de leur état.

De tous les corps auxquels la puissance souveraine peut donner l'être, il n'y en a pas de plus auguste que les assemblées des états généraux parmi nous, ou ce qui en tient lieu dans les pays étrangers. Toute la nation y est représentée; et il est très-utile, pour bien entendre notre histoire et celle des autres pays, d'observer exactement dans la lecture des historiens, les temps et les occasions de ces sortes d'assemblées; qui sont ceux qui doivent y être appelés, la manière de les choisir; l'ordre de leurs séances et de leurs délibérations; le poids de leurs résolutions; jusqu'à quel point elles peuvent engager le gouvernement, selon la différente constitution des empires; la manière de les dissoudre, et de répondre à leurs demandes.

Ce que les états généraux sont par rapport à un royaume entier, les états particuliers le sont par rapport à une seule province, et par conséquent ils sont susceptibles des mêmes remarques.

Je mettrai aussi dans la même classe les assemblées d'un seul ordre en particulier, comme les conciles nationaux ou provinciaux, les assemblées générales du clergé, les assemblées des communes de province, qui se tiennent tous les ans, et s'il y a ailleurs quelque chose de semblable.

En faisant vos observations sur ces assemblées passagères, ou sur ces corps qui ne subsistent pas toujours, vous ne serez pas moins attentif, mon cher fils, aux compagnies, ou aux corps fixes et perpétuels, qui sont établis, soit pour rendre la justice, soit pour l'administration des villes, soit pour faire fleurir les sciences et les arts, soit enfin pour le culte de Dieu et pour la perfection du christianisme. Vous trouverez là une ample matière de remarques sur l'origine des parlements, ou des autres compagnies de justice ou de finance, des corps de ville, des universités, des académies, des ordres et des communautés séculières ou régulières; sur le pouvoir, les fonctions, les droits, la police et la discipline de ces différents corps, sur leur utilité, et les différents avantages qu'ils procurent à l'État.

Je ne dois pas oublier de vous dire, mon cher fils, que c'est principalement dans la lecture de l'histoire de France que vous serez chargé de ce détail de remarques. Il serait trop long, et peut-être d'une médiocre utilité pour vous, d'apporter la même exactitude à l'étude des autres histoires, dans laquelle il vous suffira de vous arrêter aux grands objets, sans tomber dans le défaut que Térence appelle si bien *obscuram diligentiam*. Une trop grande et trop scrupuleuse exactitude abat l'esprit au lieu de l'élever, et ne produit qu'une confusion d'idées entassées les unes sur les autres qui demanderaient un nouveau travail pour les débrouiller.

Délassons-nous à présent, mon cher fils, d'un détail peut-être trop long, mais que j'ai cru nécessaire pour vous tracer le plan du droit public, en passant à un objet beaucoup plus agréable, et qui est le dernier de ceux que j'ai distingués dans chaque nation considérée en détail, c'est-à-dire au citoyen : nous ne le regarderons ici que par rapport à sa conduite personnelle, en ne considérant sa condition, l'ordre ou le corps dont il peut être membre, qu'en tant que ces qualités peuvent devenir la matière de ses vices ou

de ses vertus. Si cet objet de vos remarques n'est pas aussi utile que les autres pour acquérir la science du droit public, il le sera beaucoup plus par rapport à la morale, à l'étude et à la pratique même de la vertu. Tout le reste peut bien former en vous le savant et l'habile homme; mais j'ai assez bonne opininion de vous, mon cher fils, pour être persuadé que vous ferez encore plus de cas de ce qui peut former l'homme de bien, le bon citoyen, le vertueux magistrat. Attachez-vous donc surtout à remarquer les exemples des vertus qui peuvent être à votre portée; c'est-à-dire les exemples de sagesse, de modération, de simplicité, de modestie, de désintéressement, de générosité, de grandeur d'âme, de fermeté dans l'administration de la justice, de fidélité pour le prince, d'amour pour la patrie; de mépris pour la fortune, pour la gloire même, qui ne doit point être préférée au devoir et à la justice, dont l'amour doit vous conduire. Ce sont ces qualités qui doivent animer votre courage, et vous faire éprouver ce que vous avez lu dans Salluste : *Memoria rerum a majoribus gestarum vehementissime animum ad virtutem accendi; et eam flammam egregiis viris in pectore crescere, neque prius sedari, quam virtus eorum famam atque gloriam adæquaverit* [1].

Allumez continuellement cette ardeur et cette soif de vertus dans votre âme, mon cher fils, par la lecture de l'histoire, et surtout par celle des vies des hommes illustres, dont les auteurs, semblables à ces peintres qui ne s'attachent qu'au portrait (c'est la comparaison de Plutarque) [2], se sont appliqués à exprimer jusqu'aux moindres traits de la physionomie, c'est-à-dire du caractère de ceux dont ils ont écrit la vie. Je ne sais si je me trompe, mais il me semble qu'on se sent toujours plus vertueux, ou du moins plus amateur de la vertu et plus ennemi du vice, quand on

[1] *Bello jugurt., in exordio.*
[2] *In Cimone.*

sort de la lecture des vies d'Aristide, de Dion, de Phocion, de Caton d'Utique, et de ces autres héros de la probité, dont les vertus (si l'on peut cependant se servir de ce nom en parlant de ceux qui ne connaissaient pas la seule fin où nous devons tendre et qui doit être l'unique motif de nos actions) font souvent honte à plusieurs de ceux qui vivent dans le sein du christianisme. Étudiez donc avec soin, mon cher fils, et recueillez précieusement leurs portraits, que les plus grands maîtres dans l'art de l'histoire ont tracés avec des caractères et des couleurs inimitables; portraits, comme le dit si bien Tacite [1], l'un des plus grands peintres de l'antiquité, plus utiles et plus estimables que ceux que le marbre ou le bronze nous a conservés, pourvu que nous travaillions à les exprimer, et à les faire revivre dans nos mœurs : *Ut vultus hominum, ita simulacra vultus imbecilla ac mortalia sunt : forma mentis æterna, quam tenere et exprimere non per alienam materiam et artem, sed tuis ipse moribus possis.*

Ce n'est pas tout encore, mon cher fils : le vice nous instruit quelquefois dans l'histoire autant que la vertu même; et elle peut faire sur vous l'effet que le législateur de Lacédémone voulait produire lorsqu'il approuvait que les pères fissent sentir à leurs enfants la bassesse et la honte de l'ivrognerie, en leur montrant, comme en spectacle, leurs esclaves ivres, pour leur inspirer l'horreur de cet état. La vue du mal, couvert souvent sous des dehors agréables, est un écueil dangereux pour la vertu; l'histoire, en le peignant sous ses traits véritables et dans sa difformité, nous le montre d'une manière innocente; c'est par elle que, sans participer à la malice des hommes ou sans être exposés à en devenir la dupe, nous apprenons à être également, suivant l'expression de l'Écriture [2], *simples dans le*

[1] *In vita Agric.*, n° 46.
[2] *Rom.* 16, 9.

bien et prudents à l'égard du mal. Étudiez donc dans l'histoire les différents degrés et les suites pernicieuses du vice, soit pour le haïr et le mépriser encore plus, soit pour savoir vous en défier. Joignez-y enfin l'étude de ce mélange de vices et de vertus, qui est le caractère le plus ordinaire des hommes, comme je vous l'ai déjà dit. Vous acquerrez par là l'utile, l'inestimable science de connaître les hommes, qui est le plus grand fruit de l'histoire et le plus digne prix de vos travaux. Car, comme l'a fort bien dit Tacite que je viens de vous citer, le temps change successivement le nom des acteurs qui paraissent sur la scène du monde, mais les caractères et les mœurs demeurent les mêmes : *Et magis alii homines, quam alii mores* [1].

C'est pour cela qu'outre les caractères particuliers de certains hommes distingués par la vertu ou par le vice, ou par le mélange et l'assortiment bizarre de l'une et de l'autre, il est très-important de remarquer encore dans l'histoire les caractères généraux des différentes conditions. Ainsi, tout ce qui peut apprendre à bien connaître le génie et le caractère ordinaire de ceux qui vivent à la cour ou dans la profession des armes, des magistrats, des différents corps et du peuple, mérite pour le moins autant votre attention que les traits qui ne marquent que le caractère d'un homme en particulier : ce sont des copies dont les originaux subsistent et vivent toujours, et des caractères communs qui sont moins susceptibles de variété et d'inégalité que ceux des particuliers.

On reconnaît tous les jours dans le commerce du monde ce que l'on a déjà lu dans l'histoire; et l'expérience se joignant à l'étude et aux réflexions, achève bien plus aisément d'y ajouter les traits singuliers qui peuvent manquer à ces portraits.

Vous plaindrez-vous encore après cela, mon cher fils, du

[1] *Histor.*, lib. II, n° 95.

peu d'étendue que je donne à vos remarques? Mais plutôt ne vous plaindrez-vous pas au contraire de ce que je vous jette dans une autre extrémité? Je crois cependant avoir gardé à peu près le juste milieu, et il me semble que je ne vous ai rien proposé qui ne soit utile et presque propre à votre état. Mais, d'ailleurs, je vous l'ai déjà dit, et je dois vous le répéter encore, ce n'est pas ici l'ouvrage d'un jour : c'est à proprement parler le plan d'étude de toute votre vie.

J'oubliais presque un quatrième et dernier objet de vos remarques, après vous avoir parlé de ce qui regarde les choses divines, naturelles et humaines; je pourrais même l'oublier entièrement, parce que je n'ai rien à vous dire sur ce dernier objet, si ce n'est de suivre votre attrait et de vous laisser conduire par votre goût.

Je veux parler, mon cher fils, de la critique et de la philologie, qui, dans le sens le plus étendu que l'on donne quelquefois à ce nom, comprend même la critique. Elle a trois objets principaux :

La critique proprement dite est le jugement des auteurs, de leur âge, de l'authenticité, de l'autorité de leurs écrits, des dates et autres notes chronologiques, de la vérité et de l'exactitude des faits qu'ils racontent.

Le second regarde le détail des mœurs et des antiquités de chaque nation, que l'on peut appeler les aménités de l'histoire, et dont je vous ai parlé sous un autre nom, en traitant des secours ou des accompagnements de l'histoire.

Le troisième, qui sera peut-être encore plus de votre goût que les deux premiers, consiste dans l'examen des beautés et des ornements du langage, soit par rapport à la narration et aux descriptions, soit par rapport à l'éloquence qui brille principalement dans les harangues que les historiens mettent dans la bouche de leurs principaux acteurs, soit enfin par rapport aux traits de morale ou de politique qui y sont répandus.

Je me suis déjà assez expliqué sur le second point, qui fait partie des accompagnements de l'histoire, pour vous faire connaître ce que vous devez remarquer sur ce point dans la lecture des historiens.

A l'égard du premier, qui regarde la pure critique, si vous me demandez mon sentiment, je vous conseillerai de vous en reposer sur les meilleurs auteurs qui ont traité *ex professo*, et de les prendre seulement comme des guides quand vous en aurez besoin dans le cours de votre marche, sans vouloir parcourir vous-même tout le pays qu'ils ont été obligés de battre avant que de se fixer à une route certaine. Ce travail serait ou inutile, si vous le faisiez imparfaitement, ou trop long et trop pénible, si vous y apportiez toute l'exactitude nécessaire. D'ailleurs, s'il se présente dans la suite de votre vie des occasions particulières où la nécessité des affaires demande que vous approfondissiez un point de critique essentiel, pour bien décider la question que vous aurez à traiter, vous pourrez le faire aisément avec toutes les notions et les connaissances que vous aurez acquises.

Si vous me demandez encore, mon cher fils, ce que je pense sur le troisième point, c'est-à-dire sur ce qu'on appelle les lumières et les ornements du discours, je vous dirai que je crois qu'il faut aussi être très-sobre sur ces sortes de remarques.

Premièrement, parce qu'il est assez rare que des morceaux détachés conservent la même grâce et le même prix, hors de leur place, qu'ils ont dans la suite et dans le tissu du discours de l'historien.

Secondement, parce que ces sortes d'extraits ne peuvent guère se faire que sur un petit nombre d'excellents originaux, qu'il vaut mieux se rendre familiers par une lecture assidue et faite avec goût, que d'en copier des passages avec une exactitude que je ne vous conseille pas d'envier aux Allemands. L'un vous remplit du génie de ces grands hommes, qui vaut beaucoup mieux pour vous que leurs passages,

quelque beaux qu'ils soient; l'autre ne vous donne qu'un ample recueil de morceaux décousus, qui pouvait être utile lorsque les citations étaient à la mode, mais qui à présent charge plus le papier qu'il n'enrichit véritablement l'esprit.

Je laisse néanmoins sur cela, mon cher fils, comme je vous l'ai dit d'abord, une libre carrière à votre inclination et à votre goût, la matière étant du nombre de celles où chacun peut abonder dans son sens, et où ce qui convient à l'un ne convient pas toujours à l'autre.

SIXIÈME POINT.

Manière de faire des Extraits ou des Collections.

Je serai aussi court, mon cher fils, sur le sixième point qui me reste à traiter avec vous, c'est-à-dire sur la manière de faire des recueils ou des collections en lisant l'histoire.

Je vous dirai d'abord sur ce point, ce que je viens de vous dire sur un autre sujet : faites ce que vous voudrez, mon cher fils; la meilleure manière de faire des extraits sera pour vous celle que vous aimerez le mieux, parce que ce sera celle qui aidera davantage votre mémoire.

Pour vous dire néanmoins quelque chose de plus précis, je crois que vous devez tâcher de réunir deux choses dans l'ordre que vous vous proposerez pour faire vos extraits :

La promptitude et la diligence, dans le temps que vous les ferez ;

La facilité à retrouver dans la suite ce que vous aurez recueilli, et à vous en servir.

Vous pouvez pour cela prendre deux méthodes différentes :

La première est de suivre le plan que je vous ai proposé (que je ne vous donne néanmoins que comme un canevas,

auquel non-seulement je consens, mais je serai fort aise que vous ajoutiez tout ce qui pourra le perfectionner), et de mettre chacun des différents articles de ce plan, pris en détail, sur une feuille de papier, ou sur un cahier, et d'écrire au dessous tout ce que vous remarquerez sur chaque article.

Quoiqu'il y eût bien des subdivisions à faire à l'ordre des temps, ou à celui des matières, si vous vouliez cependant composer un traité suivi de toutes vos observations sur chaque article, cette distinction des articles différents formera toujours un premier arrangement qui ne sera pas fort embarrassant dans le temps que vous écrirez vos remarques, et qui suffira peut-être pour vous les faire retrouver assez aisément lorsque vous serez obligé d'en faire usage.

La seconde méthode, que je trouve encore plus courte et plus simple, est d'écrire tout de suite les choses qui vous paraîtront mériter d'être extraites, et de marquer à côté de chaque extrait, sur une grande marge, la matière à laquelle il doit être rapporté.

Dans le temps que l'on fait ces recueils, il n'est pas possible de trouver une méthode plus facile; et pour peu que l'on ait essayé de vouloir d'abord arranger ces recueils par matières, en les faisant sur des feuilles de papier ou sur des cartes séparées, on a bientôt éprouvé l'embarras inséparable de cette méthode, lorsque les recueils commencent à grossir. Il faut avoir toujours présents les différents titres qu'on a déjà employés, pour y rapporter exactement ce qui regarde la même matière; et, ce qui est encore plus importun, il faut toujours avoir devant soi une multitude de feuilles ou de cartes détachées; et le cabinet d'un homme de lettres devient bientôt ou l'antre de la sibylle, dont les feuilles *turbata volant rapidis ludibria ventis* [1], ou la boutique confuse et dérangée d'un cartier.

[1] *Æneide*, lib. 6.

Vous retomberiez même insensiblement dans cet inconvénient, en suivant la première méthode, parce qu'il se trouverait des articles si chargés de remarques, que vous ne pourriez presque vous dispenser d'y faire des subdivisions qui peu à peu vous jetteraient dans la même confusion.

Ce qui paraît manquer à la seconde méthode, qui est la facilité de retrouver tout ce qu'on a extrait sur la même matière, se peut aisément suppléer, ou par une table exacte de tous les sommaires qu'on a mis à la marge de chaque extrait, et que l'on fait ranger par ordre alphabétique, ou, ce qui vaudrait encore mieux, en faisant copier de suite tous les passages qui ont le même titre ou le même sommaire; en sorte que par là, en épargnant un temps plus précieux que l'argent, vous trouvez vos extraits rangés par ordre de matières.

Il y a d'ailleurs cet avantage dans cette méthode qu'elle réunit l'ordre des temps à celui des matières. On est quelquefois bien aise de repasser les faits les plus remarquables d'une histoire particulière, et de se remettre dans la suite des temps dont elle raconte les événements. On n'a pour cela qu'à relire son extrait historique ; et si l'on veut voir les mêmes choses rangées par matières, le second extrait en donne la facilité.

Telle est donc la méthode qui me paraît la plus simple et la plus utile. Mais encore une fois, mon cher fils, suivez sur cela votre goût, et consultez sur toutes choses votre commodité particulière ; car, comme je vous l'ai déjà dit, la méthode qui vous plaira le plus sera aussi la meilleure pour vous.

Voilà, mon cher fils, ce que j'avais à vous dire, quant à présent, sur l'histoire : vous êtes à portée par ces réflexions générales de connaître les avantages d'une étude si nécessaire, et j'espère que vous en éviterez de vous-même les inconvénients. Vous les sentirez aisément pour peu que vous fréquentiez ceux qui se sont tellement attachés à cette étude,

qu'ils ont négligé toutes les autres. Ils tombent dans un excès directement opposé à celui des esprits qui ne font cas que de la philosophie. Ceux-ci veulent juger de ce qui s'est fait par ce qui doit se faire ; et ceux-là veulent toujours décider de ce qui doit se faire, par ce qui s'est fait. Les uns sont, si j'ose le dire, la dupe des raisonnements, et les autres le sont des faits qu'ils prennent pour la raison même. Leur esprit devient tellement historique, qu'ils ne sont presque plus capables de raisonner par principes. S'agit-il de former un jugement, ils racontent un fait; et au lieu de la décision que vous leur demandez, ils vous donnent une histoire et souvent un conte, en sorte que, contents de pouvoir répéter beaucoup de faits, et ne travaillant qu'à enrichir leur mémoire, ils semblent n'être plus que des dictionnaires animés et des répertoires parlants.

Comme il n'y a presque point de matière sur laquelle on ne trouve des faits ou des exemples contraires, et qu'ils négligent l'étude des principes qui apprennent l'usage qu'on doit en faire, il ne résulte souvent de tout leur savoir qu'une confusion et une indécision universelle; parce que les faits se combattent, pour ainsi dire, dans leur tête, où ils ne produisent que des doutes, et ne forment que des nuages.

Enfin, si le ciel leur a fait le dangereux présent d'une trop heureuse mémoire, c'est un miroir où tout se peint en détail, et jusqu'aux moindres objets. Le superflu et le frivole prennent la place de l'essentiel et du solide, ou du moins le chargent et l'offusquent tellement, qu'il faut traverser une mer de bagatelles pour arriver jusqu'à la terre ferme.

De là vient que souvent il n'y a nul ordre dans leurs écrits : ils ont perdu l'habitude de la pensée, ils n'ont plus que celle de la réminiscence. Leur mémoire les presse et les suffoque en quelque manière, et ils sont dans une espèce de nécessité de se prêter à ses fantaisies : elle les conduit plutôt qu'ils ne se conduisent eux-mêmes; et, comme s'ils étaient opprimés sous le poids de leur mémoire, ils ne cher-

chent qu'à se soulager de ce fardeau, en jetant au hasard sur le papier des faits qu'ils ne peuvent ni contenir ni digérer :

Omne supervacuum pleno de pectore manat[1].

Les principes que vous avez déjà imprimés dans votre esprit, mon cher fils, et ceux que vous y ajouterez dans la suite, me font espérer que vous ne tomberez pas dans ces défauts : vous ne séparerez point deux choses qui doivent toujours marcher de concert, et se prêter un secours mutuel, *la raison et l'exemple*. Vous éviterez également et le mépris des philosophes pour la science des faits, et le dégoût ou l'incapacité que ceux qui ne s'attachent qu'aux faits contractent souvent pour tout ce qui est de pur raisonnement. Ainsi, pour finir par où j'ai commencé, sachant réunir et vous approprier les avantages de deux sciences également nécessaires à l'homme public, la vraie et solide philosophie dirigera chez vous l'étude de l'histoire, et l'étude de l'histoire perfectionnera la philosophie.

C'est au moins le fruit que je souhaite, mon cher fils, que vous tiriez de cette espèce de conversation que j'ai avec vous par écrit, dont je pourrais dire ce que l'orateur Antoine dit de lui-même dans *Cicéron : Docebo vos, discipuli, id quod ipse non didici* [2]; ou tout au plus, à l'exemple d'Horace :

Fungor vice cotis, acutum
Reddere quæ ferrum valet, exsors ipsa secandi[3].

---

[1] Horace, *de Art. poet.*
[2] *De Orat.*, lib. II, n° 7.
[3] Horace, *de Art. poet.*

FRAGMENT

D'UNE TROISIÈME INSTRUCTION

SUR L'ÉTUDE DES BELLES-LETTRES.

Après vous avoir parlé de l'histoire, mon cher fils, il ne me reste plus qu'un article à traiter avec vous pour achever le plan de vos études présentes : c'est celui des belles-lettres. Il me semble qu'en passant à cette matière, je me sens touché du même sentiment qu'un voyageur qui, après s'être rassasié pendant longtemps de la vue de divers pays, où souvent même il a trouvé de plus belles choses, et plus dignes de sa curiosité, que dans le lieu de sa naissance, goûte néanmoins un secret plaisir en arrivant dans sa patrie, et s'estime heureux de pouvoir respirer enfin son air natal.

On aime à revoir les lieux qu'on a habités dans son enfance. Une ancienne habitude y fait trouver des charmes qu'on ne goûte point ailleurs ; et c'est ce que j'éprouve aujourd'hui en rentrant avec vous comme dans ma patrie, c'est-à-dire dans la république des lettres où je suis né, où j'ai été élevé, où j'ai passé les plus belles années de ma vie.

Je crois rajeunir en quelque manière, je crois voir renaître ces jours précieux, ces jours irréparables de la jeunesse; et si l'on a écrit que Scipion et Laïus, lorsqu'ils pouvaient

s'échapper, ou pour me servir des termes mêmes de Cicéron[1] s'envoler de la ville à la campagne, semblaient y retrouver non-seulement leur jeunesse, mais leur enfance : *incredibiliter repuerascere solitos,* dois-je rougir, mon cher fils, de retourner avec vous à cet âge, non en ramassant sur le bord de la mer ces coquilles et ces autres jeux de la nature qui amusaient le loisir du vainqueur de Carthage et de Numance, mais dans la compagnie des muses, et en recueillant quelques étincelles de ce feu divin dont étaient remplies ces grandes lumières de l'éloquence et de la poésie, ces arbitres du bon goût et de la plus saine critique, qui nous serviront de guides et de modèles dans tout ce que j'ai à vous dire sur ce sujet.

Ne croyez pourtant pas, mon cher fils, qu'après m'être excusé devant vous d'avoir eu peut-être trop de passion pour les belles-lettres, je veuille retomber dans mes anciennes habitudes, auxquelles je me suis vanté avec vous d'avoir renoncé, et ne me regardez pas comme un relaps qui, après avoir donné pendant quelque temps une préférence feinte à la vérité et à la solidité de l'histoire, retourne bientôt au frivole et à ses premières erreurs, qu'il n'avait jamais bien sincèrement abjurées.

Je donnerai toujours à l'histoire, après la religion et la jurisprudence, le premier rang dans vos études ; je la regarderai toujours comme une occupation principale pour vous, et, quelque prévenu que je sois en faveur des belles-lettres, elles ne passeront jamais dans mon esprit que pour l'accessoire et l'ornement des sciences plus solides ; mais un ornement qui ne doit pas aussi être regardé comme un superflu, et qui peut même être mis au rang du nécessaire, pour vous apprendre à faire usage de vos autres connaissances, et à les mettre à profit dans les différents emplois auxquels vous serez destiné. Comme la parole, quoique

[1] *De Orat.*, lib. II, n° 6.

moins estimable que la pensée, n'est cependant guère moins nécessaire à l'homme considéré dans l'ordre de la société, ainsi l'art de bien parler, quoiqu'en un sens d'un ordre inférieur à l'art de bien penser, est presque aussi nécessaire à l'homme public, qui n'a qu'un mérite imparfait, et qui ne jouit, pour ainsi dire, que de la moitié de lui-même, quand il n'est savant que pour lui, et qu'il ne sait pas rendre sa science utile aux autres hommes par le talent de la leur faire entendre, goûter, respecter. Je pourrais développer encore plus cette pensée dans la suite de ce discours, et il vaut mieux vous donner à présent une idée générale de ce qui doit être la matière des réflexions que je ferai avec vous sur l'étude des belles-lettres.

Je les réduis à trois points principaux, qui comprennent tout ce qui regarde cette matière. Il semble même qu'on pourrait n'en distinguer que deux. En effet, tout se réduit ou à lire ce que les autres ont écrit, ou à écrire des choses dignes d'être lues : *Aut scripta legere, aut scribere legenda.* Mais comme dans les lectures que l'on fait il ne suffit pas d'entendre, et qu'il faut savoir juger (en quoi consiste même la plus grande utilité de la lecture), je distingue trois différents degrés dans l'étude des belles-lettres : l'intelligence, le jugement ou la critique, et la composition ; à peu près comme j'ai ouï dire que l'on faisait dans la musique, où de la connaissance des tons et des notes, on passe à celle des accords, et enfin aux règles de la composition.

Je n'ai que très-peu de chose à vous dire sur le premier point, mon cher fils. Toutes vos études jusqu'à la rhétorique ont eu principalement pour objet de vous mettre en état d'entendre les auteurs qui règnent, pour parler ainsi, dans l'empire des belles-lettres, c'est-à-dire, les Grecs et les Latins. Tout ce que vous avez appris depuis ce temps-là vous a encore perfectionné dans le don de l'intelligence.

La clef de la science est entre vos mains, et j'espère qu'elle n'y sera ni oisive ni inutile. Je n'examinerai donc

ici qu'une seule chose avec vous, qui consiste à savoir si vous devez porter plus loin l'étude des langues, et jusqu'où elle doit aller.

Entre les langues anciennes, je ne vois que l'hébreu qui puisse faire la matière d'un doute raisonnable.

D'un côté, le goût de la plus auguste et de la plus vénérable antiquité, le secours que l'on peut tirer de cette langue pour l'intelligence des livres divins; secours sans lequel il est presque impossible d'y voir aussi clair qu'il est permis à l'humanité de l'espérer, et sans lequel même (pour nous rapprocher de notre objet présent) on ne saurait bien sentir la force, la magnificence, le sublime des auteurs sacrés, dont plusieurs sont presque autant au-dessus des profanes par la hauteur de leur éloquence que par la grandeur de leur objet. Voilà sans doute de grandes raisons pour vous porter à dévorer les difficultés de la langue hébraïque.

D'un autre côté, la nature de la profession à laquelle vous êtes destiné, et qui n'exige point de vous cette connaissance profonde de l'Écriture sainte, qui est souvent plus propre à remplir l'esprit qu'à nourrir le cœur, et sans laquelle on peut très-bien faire son salut; la multitude de choses plus nécessaires que vous avez à apprendre, les différentes occupations dont vous serez chargé; les distractions mêmes inévitables auxquelles vous serez souvent exposé, et qui, vous dérobant malgré vous une partie de votre temps, augmenteront le prix de celui qu'elles vous laisseront, sont aussi des raisons considérables qui peuvent vous détourner de cette étude, quand même elle serait de votre goût.

Si vous me demandez, après cela, ce que j'en pense, je vous répondrai que je crois vous l'avoir déjà dit, en vous marquant qu'elle n'est point absolument nécessaire. Je la mets donc au nombre des choses sur lesquelles le goût personnel doit décider. A mon égard, le peu que je sais de la langue hébraïque m'a souvent fait regretter de ne m'y être pas attaché, dans ma jeunesse, pour m'en rendre le maître au moins

par rapport à l'intelligence de l'Écriture sainte; car j'aurais grand regret d'avoir employé mon temps à me mettre en état de lire les livres des rabbins, c'est-à-dire à acheter bien cher le droit de les mépriser, droit que l'ignorance nous donne aussi sûrement, et à meilleur marché.

Mais, après tout, mon goût personnel, et un certain esprit de critique littérale, que je suis bien éloigné de regarder comme une perfection en moi, ne fait point une raison décisive pour vous. Je reviens encore ici, comme je l'ai fait plus d'une fois en vous parlant de l'histoire, à une règle aisée à pratiquer, qui est de suivre votre goût; et je finis ce que j'ai à vous dire sur ce sujet par ces belles paroles : *Faites ce que vous voudrez.*

J'y ajouterai seulement que, si vous voulez apprendre cette langue, c'est-à-dire l'hébreu, vous ferez bien de profiter de l'âge où vous êtes, et de la facilité présente de votre mémoire, pour vous initier dans ses mystères, avant qu'un âge plu avancé vous ait dégoûté de ce qui n'est que science de mots, et vous en ait rendu peut-être l'acquisition plus difficile.

Pour ce qui est des langues modernes, il y en a deux surtout, je veux dire l'italien et l'espagnol, qu'il ne vous sera pas permis d'ignorer, soit à cause de la facilité que vous aurez à les apprendre, soit par rapport au grand nombre d'ouvrages qu'on y trouve dans tous les genres, et principalement dans l'histoire.

Le génie des Italiens et des Espagnols est plus propre à ce genre d'écrire que le nôtre, soit parce qu'ils sont plus capables que nous d'une solide et continuelle réflexion sur les choses humaines, soit parce que la constitution de leur gouvernement et les différentes révolutions qui y sont arrivées les ont rendus, et surtout les Italiens, plus profonds dans la politique, qui est l'âme de l'histoire. Ainsi, faute de savoir deux langues, qui ne vous coûteront pas un mois de travail, vous seriez privé du plaisir et de l'avantage de lire des historiens qui égalent les anciens, ou qui, du moins,

ne leur sont guère inférieurs ; ou vous ne goûteriez qu'une partie de ce plaisir et de cet avantage, en ne lisant que des traductions.

La poésie a aussi ses héros, principalement en Italie, dont il semble que les Muses aient préféré le séjour à celui des autres pays : il n'y a au moins que la France qui puisse disputer le prix aux Italiens; encore faut-il que nous leur cédions des genres entiers, comme le poëme épique, l'églogue, je dirais aussi le lyrique, si je ne craignais d'offenser les mânes de Malherbe et de Racan. Ils ont, à la vérité, leurs défauts, et de grands défauts. Nos auteurs sont souvent froids, et les Italiens ont trop de feu, aussi bien que les Espagnols. Nous manquons de fécondité d'esprit, et ils en ont trop; nous péchons par le défaut, et ils pèchent par l'excès : en sorte que, pour former un poëte parfait, il faudrait le faire naître en Italie, le faire voyager en Espagne, et le fixer en France, pour le perfectionner en le tempérant et en retranchant seulement les superfluités d'une nature trop vive et trop abondante, je voudrais bien pouvoir hasarder ici l'expression *luxuriante*. Mais, malgré ces défauts, ce serait abuser de la critique et tomber dans le caractère que Socrate appelle quelque part la mysologie, à l'exemple de la misanthropie, que de vouloir fermer les yeux aux beautés d'un auteur parce qu'on ne peut s'empêcher de les ouvrir sur ses défauts. Telle est la condition des ouvrages humains, parce que telle est aussi la condition des hommes : on n'y trouve aucun bien pur et sans mélange; mais le bon esprit consiste à connaître le mauvais pour l'éviter, et à profiter du bon pour l'imiter; et au lieu de dire ce que Justin a dit des Scythes[1] : *Plus in illis proficit vitiorum ignoratio quam cognitio virtutis*, je dirais volontiers, par rapport à ces auteurs : *Non minus proficit exploratio vitiorum quam cognitio virtutum*. C'est ce qui forme véritablement le goût, c'est ce

[1] JUSTIN. *Hist.*, lib. II.

qui épure la critique. Je trouve d'ailleurs dans cette étude des défauts de nation et, pour ainsi dire, de climat, où un degré de soleil de plus change le style, aussi bien que l'accent et la déclamation; quelque chose qui étend l'esprit, qui le met en état de comparer les meilleures productions de chaque pays, qui le conduit ainsi et l'élève jusqu'à la connaissance de ce vrai et de ce beau universel qui a une proportion si juste et une si parfaite harmonie avec la nature de notre esprit qu'il produit toujours sûrement son effet, et qu'il frappe tous les hommes, malgré la différence de leur nation, de leurs mœurs, de leurs préjugés; en sorte que, pour se servir encore des termes de Platon, on pourrait le regarder comme l'idée primitive et originale, comme l'archétype de tout ce qui plaît dans les ouvrages d'esprit; et c'est, à mon sens, une des plus grandes utilités que l'on puisse tirer de la connaissance de plusieurs langues.

Je ne vous parle point des orateurs italiens et espagnols, soit parce que je n'ai pas beaucoup lu de ceux qui n'ont été qu'orateurs, soit parce que le peu que j'en ai lu me donne lieu de croire que nous pourrions aisément leur tenir tête sur cet article; mais cela n'empêche pas que, pour les raisons que je viens de vous expliquer, il ne soit bon d'en lire quelques-uns; ce qui ne se peut faire avec quelque utilité sans les lire dans leur langue même. Je ne vous parle point non plus de la langue portugaise, qui n'exige pas un article séparé, parce que ce sera un jeu pour vous de l'apprendre quand vous saurez une fois l'espagnol.

Au reste, mon cher fils, je ne voudrais point que l'étude de ces langues vous dérobât une partie considérable de votre temps, ni qu'elle devînt pour vous une occupation principale. Cette étude doit être placée dans des temps ou dans des heures presque perdues, dans lesquelles on ne peut pas en faire aisément de plus importantes. J'y destinerais, par exemple, quelque partie des temps de vacations, et de ceux que l'on passe à la campagne, dans le cours de l'année.

Je commencerais par l'italien, parce que c'est la langue la plus utile après le grec, le latin et le français, et j'y donnerais une année; c'est beaucoup plus qu'il n'en faut, en ne prenant qu'une portion des temps que je viens de vous marquer, pour vous mettre en état d'entendre facilement et les historiens et les orateurs, et même les poëtes, à la réserve du Dante, qui demanderait peut-être une étude particulière. L'année suivante, je m'attacherais à l'espagnol. Ainsi, sans interrompre vos autres occupations, vous vous seriez familiarisé sans peine avec deux langues nouvelles, et vous vous trouveriez en état de profiter de leurs richesses.

Pour achever ce qui regarde le premier point de ceux que j'ai distingués d'abord, c'est-à-dire l'intelligence, je devrais peut-être vous parler ici des grammairiens, des dictionnaires, des commentateurs et des ouvrages de critique. Mais, à l'égard des trois premiers, c'est un secours qui est du nombre des choses qu'on entend assez sans qu'il soit besoin de les dire, et qui ne demandent que deux précautions :

La première, d'user sobrement de ce secours, et de chercher, autant qu'il est possible, l'intelligence des auteurs dans les auteurs mêmes, plutôt que dans leurs commentateurs ;

La seconde, de savoir choisir les meilleurs, pour ne point se jeter dans la mer des interprètes, et dans la triste occupation de compiler, comme dit Horace : *Crispini scrinia Lippi*[1].

A l'égard des ouvrages de critique, comme cela appartient encore plus au jugement qu'à la simple intelligence, je me réserve de vous en dire un mot, en parlant du second point auquel je passe à présent.

On juge d'un ouvrage de belles-lettres ou par lumière et par la connaissance des règles ou par sentiment et par goût ; mais on n'en juge jamais bien que lorsqu'on peut joindre l'un à

[1] *Satyr.*, lib. I, sat. I.

l'autre. Un savant dont la tête est remplie des préceptes de la rhétorique, de la poétique, ou de l'art historique, et qui ne juge du mérite des auteurs que par l'application méthodique des règles spéculatives, est souvent sujet à se tromper; et un ouvrage froid dans lequel cependant toutes les lois de l'art auront été exactement observées, pourra quelquefois lui paraître plus estimable qu'une pièce moins régulière, mais où la nature l'emporte sur l'art, qui a ses imperfections et ses irrégularités, mais tellement compensées ou plutôt effacées par la noblesse des pensées, la grandeur du sentiment et le sublime de l'auteur, qu'on peut dire que ces fautes contre les règles de la composition sont comme absorbées dans sa gloire.

QUATRIÈME INSTRUCTION

SUR L'ÉTUDE ET LES EXERCICES QUI PEUVENT PRÉPARER AUX FONCTIONS D'AVOCAT DU ROI.

Un jeune homme qui se destine à remplir bientôt la charge d'avocat du roi au Châtelet, et qui désire encore plus d'y réussir, doit s'y préparer en deux manières différentes ; je veux dire par l'étude, et par une espèce de pratique ou d'exercice anticipé, comme je l'expliquerai dans la suite : l'un sans l'autre ne l'y disposerait qu'imparfaitement.

ÉTUDE.

Savoir le fond des matières, ou du moins les principes généraux ; y joindre l'art d'expliquer ses pensées, ses preuves, ses raisonnements, d'une manière propre à convaincre et à plaire pour persuader : c'est ce qui forme le partage naturel de son étude ou de sa science, et c'est à ces deux objets qu'il doit rapporter tous ses travaux.

PREMIER OBJET.

ÉTUDE DU FOND DES MATIÈRES.

Trois sortes de jurisprudence : c'est-à-dire, le droit romain, le droit ecclésiastique, le droit français, lui ouvrent un champ assez vaste, pour ne pas encore ajouter le droit public, dont il faut remettre l'étude à un autre temps.

Droit civil ou romain.

Ce que l'on apprend de ce droit dans les écoles est plutôt une préparation à l'étude qu'une étude véritable ; et l'on se tromperait fort si l'on regardait le titre de licencié comme une dispense de continuer, ou plutôt de commencer à fond l'étude solide d'une jurisprudence qui est la base de toutes les autres. Les principes en sont puisés dans la source la plus pure, c'est-à-dire dans la loi ou dans l'équité naturelle, et ils ne s'appliquent pas moins aux questions du droit ecclésiastique et du droit français qu'à celles qui naissent du droit romain même.

La meilleure manière de se remplir de ces principes est de les étudier dans le texte même des lois, beaucoup plus que dans les interprètes, dont la lecture serait immense et peu utile, quelquefois même dangereuse, par la confusion qu'elle met souvent dans les idées de ceux qui veulent savoir le droit par autorité plutôt que par raison.

Mais l'étude même des seuls textes serait bien longue s'il fallait l'embrasser tout entière ; et elle demande d'ailleurs d'être suivie avec un ordre qui fasse bien sentir l'enchaînement des principes, et qui contribue beaucoup à les faire retenir. Ainsi, tout ce qui regarde cette étude peut se réduire à deux points :

Le premier est de choisir les matières qui sont d'un plus grand usage et où l'on reconnaît plus aisément ces premières règles du droit naturel, qui distingue la jurisprudence romaine de toutes les autres.

Le deuxième est de prendre pour guide celui qui a traité ces matières avec le plus de méthode et toujours dans la vue de les ramener à ce droit primitif, qui doit être aussi commun à toutes les nations que la justice même : on entend bien que c'est de M. Domat que je veux parler. On peut en effet l'appeler le jurisconsulte des magistrats ; et quiconque posséderait bien son ouvrage, ne serait peut-être pas le plus profond des jurisconsultes, mais il serait le plus solide et le plus sûr de tous les juges.

Si le jeune homme que j'ai en vue dans cet écrit veut le devenir, la matière des contrats et des obligations sera celle à laquelle il s'attachera d'abord, dans l'étude du droit romain, en y joignant celle des restitutions en entier, qui est aussi fondée sur les premières notions de la justice naturelle, et qui est d'un usage continuel au Châtelet. Les matières des testaments et des successions viendront ensuite ; mais comme, dans cette seconde espèce de matières, il y a plus de mélange d'un droit arbitraire et positif avec celui qui est vraiment immuable et naturel, le bon ordre exige que l'on commence par les premières.

Pour le faire avec fruit il faudra lire d'abord avec attention ce que M. Domat a écrit, soit sur les engagements en général, soit sur chaque espèce de convention particulière, soit sur ce qu'il appelle les suites ou l'accessoire des engagements, en s'attachant surtout à bien méditer les préfaces qu'il a mises à la tête de chaque titre. Non-seulement elles en renferment toute la substance; mais, par la généralité des idées ou des réflexions qu'elles présentent à un esprit attentif, elles lui donnent de l'étendue et de l'élévation, soit en l'accoutumant à embrasser également toutes les parties d'un seul tout, soit en lui faisant prendre l'habitude de re-

monter toujours jusqu'aux premiers principes; en sorte que, comme ils sont souvent communs à plusieurs matières différentes, on est étonné, dans la suite, ou plutôt on reconnaît avec plaisir que l'on sait presque ces matières avant que de les avoir étudiées en particulier.

A mesure qu'on aura lu un titre de M. Domat, il sera temps de lire attentivement les lois des titres du *Digeste* et du Code qui y répondent, auxquelles M. Domat renvoie le lecteur, et de faire alors la critique ou le supplément de cet auteur :

La critique, si l'on croit qu'il ne soit pas assez entré dans le véritable esprit de la règle qu'il tire du droit civil, ou qu'il ne l'ait pas assez développée;

Le supplément, s'il a omis quelqu'un des principes de la matière qu'il traite, ou s'il a négligé d'en tirer quelqu'une des conséquences importantes qui en résultent.

De toutes les manières de faire une étude suivie du droit romain, c'est celle qui paraît la plus courte, la plus facile, et en même temps la plus utile, surtout quand il ne s'agit encore que de s'affermir dans la connaissance des règles générales. Il viendra un temps où il faudra sans doute, pour approfondir les questions particulières qui se présenteront dans l'exercice de la magistrature, étudier les interprètes du droit et ceux qui ont fait des traités sur les différentes matières de la jurisprudence. Mais le partage naturel des travaux d'un magistrat est de s'attacher presque uniquement aux sources pour se faire le fonds de science qui lui est nécessaire, et de les suivre jusqu'aux ruisseaux les plus éloignés qui en dérivent lorsqu'il s'agit de résoudre une question particulière.

Mais, comme le premier point est à présent notre unique objet la seule chose qu'on peut ajouter ici sur la méthode d'étudier les textes du droit romain avec M. Domat, c'est que dans cette étude on ne saurait être trop attentif à remarquer tout ce qui peut former un axiome ou une règle géné-

rale du droit, soit dans la décision même, soit dans la raison de la décision.

On se mettrait par là en état de faire successivement un ouvrage qui serait d'une grande utilité ; ce serait le supplément du titre du *Digeste : de Diversis regulis juris antiqui*[1], qui a deux grands défauts :

L'un, de ne tenir que très-imparfaitement ce qu'il promet, parce qu'il y manque un grand nombre de règles qui y tiendraient aussi bien et peut-être mieux leur place que celles qui y sont recueillies ;

L'autre, de n'avoir aucun ordre, et c'est ce qui fait que ces règles demeurent beaucoup moins dans l'esprit que si le jugement encore plus que la mémoire aidait à les y conserver.

Si l'on pouvait corriger ces deux défauts, soit en rassemblant toutes les règles qui manquent dans le titre *de Regulis juris*, et qui sont dispersées dans d'autres titres, soit en les distribuant par matières dans leur ordre et dans leur enchaînement naturel, on aurait l'avantage de recueillir dans un très-petit volume toute la substance et comme tout l'esprit de ces principes généraux, qui sont dictés par la loi naturelle et qui influent dans toutes les décisions des juges.

L'ouvrage de M. Domat, qui a pour titre : *Legum delcetus*, le *Manuale juris* de Jacques Godefroy, son Commentaire, et celui de Petrus Faber sur le titre *de Regulis juris*, peuvent être d'une grande utlité, si l'on a le courage de suivre cette vue.

Au reste, avant que de finir ici ce qui regarde l'étude du droit romain, il est bon de faire remarquer qu'en excluant, comme on l'a fait, la lecture des interprètes de ce droit, on n'a pas prétendu mettre au nombre des auteurs proscrits, quant à présent, les Notes abrégées de Denis Godefroy, les Commentaires de M. Cujas, et surtout ceux qu'il a faits sur

[1] Lib. L., tit. ult.

les lois de Papinien, enfin le Commentaire de Jacques Godefroy sur le Code Théodosien; ce sont des livres qu'on ne saurait trop lire et relire; ils suffiraient presque seuls pour donner la plus parfaite et même la plus profonde intelligence des principes du droit romain.

Droit ecclésiastique.

Il n'est pas temps encore de former un plan entier de l'étude de ce droit, à laquelle il faut nécessairement que celles qui sont plus pressées fassent une espèce de tort, mais à condition que ce tort sera réparé dans la suite.

On se réduira donc ici à ce qui est absolument essentiel pour avoir des notions générales du droit ecclésiastique, qui puissent au moins mettre notre futur avocat du roi en état d'étudier les questions qui se présenteront dans cette matière.

La première lecture qu'il doit faire est celle des *Institutions* de M. l'abbé Fleury.

Il faut y joindre le livre de M. le Vayer sur l'*Autorité des rois dans l'administration de l'Église gallicane,* pour commencer à se former une juste idée de la distinction des deux puissances.

Lire ensuite l'*Histoire de la pragmatique sanction et du concordat,* faite par M. du Puy, et le texte de l'une et de l'autre; à quoi l'on peut ajouter la lecture des pièces que M. Doujat a fait imprimer dans son *Specimen juris canonici.*

Sans se jeter encore dans une étude profonde des libertés de l'Église gallicane, il suffira d'en prendre une légère teinture en lisant l'édition in-quarto des articles de M. Pithou, avec les notes abrégées qui y sont mises.

Enfin, pour entrer plus avant dans le fond des matières, et se former une suite et comme un corps des principes du droit ecclésiastique, la meilleure ou la moins défectueuse

lecture que l'on puisse faire est celle de Van Espen, en commençant par son traité *de Promulgatione legum ecclesiasticarum*, et en passant ensuite à l'ouvrage qui a pour titre : *Jus ecclesiasticum universum.* Mais, pour mettre cette lecture à profit, il serait bon de faire un extrait fort court du dernier ouvrage, en n'y marquant que les définitions, les règles ou les maximes qui résultent de chaque titre, avec des renvois aux autorités sur lesquelles ces maximes sont fondées, à peu près de la même manière que M. Domat a mis ses citations au bas de chaque article de ses titres. Ce travail serait suffisant pour préparer à une étude plus profonde du droit ecclésiastique, et pour mettre en état de traiter les questions qui se présentent quelquefois au Châtelet sur des matières bénéficiales. On se formerait même par là une espèce de canevas auquel on rapporterait toutes les connaissances qu'on acquerrait dans la suite; et, en y faisant successivement des additions, des critiques, des corrections, on parviendrait à avoir quelque jour un précis excellent de toutes les règles que l'on doit suivre dans les matières canoniques. Enfin, pour approprier davantage ce travail à nos usages, il ne faudra pas manquer, à mesure qu'on lira une matière dans Van Espen, d'y joindre les articles de nos ordonnances qui peuvent y avoir rapport, soit que cet auteur les cite, ou qu'il ne les cite pas, et l'on ne saurait se rendre ces ordonnances trop familières.

Droit français.

Comme le temps manque pour embrasser toute l'étendue de ce droit, on se réduira ici au nécessaire, de même que l'on a fait sur ce qui regarde le droit ecclésiastique.

On distingue deux sources différentes du droit français, les coutumes et les ordonnances. Je nomme les coutumes

les premières, parce qu'elles demandent un travail plus considérable.

Mais il y a une introduction qui leur est commune : c'est l'histoire du droit français, et les institutions au même droit. M. l'abbé Fleury a fait l'une; et à l'égard des institutions, celle de M. Argou, avocat, est plus qu'aucune autre à la portée des commençants. On y joindra dans la suite celle de Coquille, qui est plus savante et plus instructive, mais dont la lecture sera mieux placée et plus utile lorsqu'on aura déjà fait quelque progrès dans l'étude du droit français.

Les règles de Loisel, avec les commentaires de M. de Laurière, donneront ensuite des notions plus recherchées et plus doctes de l'origine, des antiquités, et de l'esprit général du droit coutumier auquel je m'attache à présent, avant que de passer à ce qui regarde les ordonnances de nos rois.

L'étude particulière de la coutume de Paris est absolument nécessaire à un avocat du roi au Châtelet, et cette étude doit avoir pour premier objet une exacte intelligence du texte.

Le commentaire qui la facilite et qui la fixe le plus est celui de M. de Laurière, sur lequel cependant il est permis de n'être pas toujours de son sentiment.

On peut lire ensuite celui d'un avocat nommé le Maître, pour avoir une idée générale de la plupart des questions qu'on y agite sur la coutume de Paris, et de la jurisprudence la plus commune sur la manière de les décider.

Le commentaire de Duplessis trouvera alors sa place. Quoique ce ne soit pas un ouvrage sans défaut, et que les sentiments de cet auteur n'aient pas toujours été suivis, il est cependant utile de le lire de suite, pour apprendre à traiter les questions avec cette clarté qui en fait le principal mérite; et si l'on peut y désirer plus de solidité et de profondeur, on peut cependant profiter beaucoup en le lisant, au moins par rapport à la méthode et à la manière de discuter les principes du droit coutumier.

Avec ces secours on aura acquis assez de connaissances pour être en état d'approfondir les questions particulières, surtout en y joignant des conférences sur la coutume avec de jeunes avocats et de jeunes magistrats qui aient vraiment envie de travailler et de s'instruire. Rien n'est plus propre à ouvrir l'esprit et à le familiariser avec un droit qui consiste plus en usages et en décisions particulières que dans des principes immuables ou dans des conséquences directement tirées des règles de la justice naturelle.

Il serait trop long de marquer ici comment on doit faire ces conférences pour les rendre vraiment utiles. On y suppléera par la conversation, et il suffit de dire un mot quant à présent sur la manière de s'y préparer.

Ce n'est pas assez pour cela de lire tous les commentateurs de la coutume de Paris sur les questions que l'on y doit traiter. La véritable méthode pour l'étudier d'une manière supérieure, et pour entrer dans l'esprit général du droit coutumier, en travaillant sur une coutume particulière, c'est d'y joindre la conférence de toutes les autres coutumes. L'ouvrage est tout fait, et c'est, pour ainsi dire, le *Digeste* du droit français. Il faut donc, à mesure qu'on étudie une question par rapport à la coutume de Paris, voir de suite dans le livre qui a pour titre *la Conférence des coutumes,* de quelle manière elles sont expliquées sur ce qui fait naître la question; comparer exactement cette coutume avec celle de Paris, en peser les rapports et les différences, remonter jusqu'à la diversité des principes, qui est la source de ces différences ; se constituer le juge en quelque manière des coutumes mêmes, et tâcher de découvrir quel est le principe qui aurait dû mériter la préférence, et réunir les dispositions de ces différentes espèces de lois entre lesquelles on trouve si souvent une si grande contrariété.

Un des auteurs qui sont le plus entrés dans cet esprit, et qui, pour se servir d'un terme de mathématiques, ont le plus entrepris de généraliser les règles du droit coutumier,

c'est M. Auzannet, qui a travaillé sur la coutume de Paris plutôt en réformateur et presque en législateur, qu'en interprète ou en commentateur. Le grand magistrat [1] qui l'avait associé à ses travaux, méditait le vaste et difficile dessein de réduire toutes les coutumes à une seule loi générale. Ainsi, et les Notes de M. Auzannet sur celle de Paris, et ce qu'on appelle les arrêtés de M. le premier président de Lamoignon, sont des ouvrages très-propres à former cette étendue et cette supériorité d'esprit avec laquelle on doit embrasser le droit français, si l'on veut en posséder parfaitement les principes, et peut-être mieux que ceux mêmes qui ont rédigé ou réformé chaque coutume particulière.

Enfin, quoique Dumoulin n'ait travaillé à fond que sur celle de Paris, c'était néanmoins un génie si profond et si propre à épuiser les matières qui étaient l'objet de ses veilles, que si notre jeune avocat du roi a le courage d'entrer dans les vues que je viens de lui indiquer, la lecture, ou plutôt l'étude la plus utile qu'il puisse faire, est celle du Commentaire de Dumoulin, sur le titre *des Fiefs de la coutume de Paris*. Mais s'il veut se l'approprier véritablement, et se former non-seulement dans la science du droit coutumier, mais dans la profondeur du raisonnement, il ne se contentera pas de lire et de relire cet ouvrage avec la plus grande attention, il en fera une espèce d'abrégé ou plutôt d'analyse suivie. C'est le terme le plus propre dont on puisse se servir pour faire sentir la véritable manière d'entrer dans l'esprit et de prendre le caractère de l'auteur le plus analytique qui ait écrit sur la jurisprudence; parce que sa méthode perpétuelle est de remonter par degrés du sexte de la coutume jusqu'au premier principe de la matière, et d'en descendre ensuite par une gradation semblable jusqu'aux dernières conséquences.

Si l'on ajoute à ce travail la lecture réfléchie des notes

[1] M. le premier président de Lamoignon.

abrégées, ou de ce qu'on nomme les *apostilles* de Dumoulin sur les différentes coutumes du royaume, et qui ont mérité d'être respectées presque comme des lois, il manquera peu de chose à notre laborieux avocat du roi pour devenir quelque jour le Papinien français.

Au reste, pour ne pas l'effrayer aussi par la vue d'un trop grand travail, quand on lui propose de faire l'analyse du Commentaire de Dumoulin sur le titre *des Fiefs,* on ne prétend pas qu'il commence demain un ouvrage qui ne sera bien placé que lorsqu'il aura acquis des notions suffisantes du droit coutumier, pour le faire avec plus de fruit. Les questions particulières sur lesquelles il sera obligé de consulter Dumoulin, lui en feront sentir l'utilité ; et ce ne sera qu'après avoir exercé pendant quelque temps la charge d'avocat du roi qu'il sera véritablement en état de mettre à profit un temps de vacation pour faire tout de suite un ouvrage dont il se remerciera lui-même tous les jours de sa vie.

Pour achever ce qui regarde l'étude du droit français, il reste de dire un mot de celle des ordonnances.

Il y en a deux sortes :

Les unes n'ont pour objet que la procédure, ou les règles de l'ordre judiciaire; mais comme il est plus court de parler que d'écrire sur la manière de les étudier, on n'en dira rien ici, ce sera plutôt la matière d'une conversation.

Les autres ont rapport au fond même de la jurisprudence civile, canonique ou française. Il suffirait, quant à présent, d'en faire une simple lecture pour en avoir une notion générale; et à mesure qu'on travaillera sur chaque espèce de jurisprudence, suivant le plan qu'on vient de tracer, il faudra avoir soin de marquer sur chaque matière les ordonnances qu'on peut y rapporter.

On fera bien de s'aider dans ce travail de ce qu'on appelle le Code Henry, où l'on trouve les ordonnances rangées par ordre de matières. Mais comme le président Brisson,

qui est l'auteur de cet ouvrage et qui espérait de le faire revêtir de l'autorité du roi, y a travaillé souvent en législateur plutôt qu'en simple compilateur, il est bon de vérifier les ordonnances qu'il cite pour ne pas s'exposer à regarder comme une loi ce qui n'était que la pensée du président Brisson. Son recueil finit en l'année 1585; ainsi, il sera nécessaire d'y joindre l'étude de toutes les ordonnances postérieures qui ont établi des règles sur quelques matières du droit romain, du droit ecclésiastique ou du droit français. Nous n'en avons pas encore de recueil complet, mais il sera aisé de les indiquer à notre futur avocat du roi.

Il viendra un temps où l'on exigera peut-être de lui une étude plus profonde des ordonnances, et surtout de celles qui regardent le droit et l'ordre public; mais à présent il faut se réduire au possible et au plus nécessaire.

DEUXIÈME OBJET.

ÉTUDE DES RÈGLES.

Sur la manière de traiter les différentes matières, et sur le style ou l'élocution

L'art de traiter méthodiquement une matière, ou de la discuter pleinement et jusqu'à la conviction, est la science la plus essentielle à tout homme qui ne parle que pour prouver, et, s'il se peut, pour démontrer.

Mais la raison même a souvent besoin de chercher à plaire pour entrer plus facilement et plus sûrement dans l'esprit de ceux qu'il s'agit de persuader. Ainsi, la méthode par laquelle on arrange ses idées, ses réflexions, ses raisonnements, d'une manière capable de produire la conviction, ne réussit pas toujours, si elle n'est accompagnée des charmes d'une élocution qui rende l'auditeur attentif, et qui l'intéresse en quelque manière à l'établissement de la vérité que l'orateur entreprend de prouver.

Tout se réduit donc à ces deux points : savoir prouver, savoir plaire en prouvant, et même pour mieux prouver.

Art de prouver.

On l'apprend ou par les préceptes, ou par les exemples.

Les préceptes se trouveront dans les ouvrages des maîtres de l'art, et surtout de ceux qui ont su joindre la dialectique et l'esprit géométrique à la théorie de l'éloquence.

Dans les anciens, il n'y a rien de plus parfait sur ce sujet que la *Rhétorique* d'Aristote; et c'est un ouvrage qui mérite d'être non-seulement lu, mais médité.

Les trois livres de Cicéron, *de Oratore*, fourniront des préceptes excellents et des exemples encore meilleurs.

Quintilien, trop sec et pour ainsi dire trop scolastique dans une partie de sa *Rhétorique*, est aussi utile qu'admirable dans les préceptes ou dans les conseils généraux qu'il donne au commencement, et encore plus à la fin de son ouvrage. On y trouve non-seulement les préceptes, mais, ce qui vaut beaucoup mieux, la raison des préceptes; et il n'y a point de lecture plus propre à former le goût que celle des trois premiers et des trois derniers livres de cet auteur.

Mais il faut avouer que si l'on se renferme d'abord dans l'art de prouver, sans penser encore à ce qui regarde la perfection et la beauté du style, les modernes paraissent avoir un grand avantage sur les anciens ; et voici les principaux livres qu'un jeune homme doit lire le plus attentivement, s'il veut acquérir le grand talent d'arranger ses preuves dans cet ordre naturel qui soutient l'attention de l'auditeur, en le conduisant, par une espèce de gradation de vérités ou de propositions qui naissent toujours l'une de l'autre jusqu'à une évidence aussi parfaite que la matière peut l'admettre.

Tels sont *la Méthode* de M. Descartes, le dernier livre de *l'Art de penser*: à quoi l'on peut joindre ce que M. Régis a

dit plus en détail dans sa logique sur *la Méthode synthétique* et sur *la Méthode analytique*, et le sixième livre *de la Recherche de la vérité.*

On peut lire aussi avec utilité les discours que le père Reynault a mis à la tête de ses ouvrages de mathématiques, et surtout de *la Science du calcul*, où il a recueilli en peu de mots toute la substance de l'art de prouver, suivant l'esprit et l'ordre géométrique.

Des préceptes, il faut passer à des exemples, qui seront sans doute plus agréables et peut-être encore plus utiles. Ce que les préceptes, considérés en eux-mêmes, ont quelquefois de trop abstrait et, pour ainsi dire, de trop spirituel, devient plus sensible et semble acquérir une espèce de corps et une plus grande clarté par l'application que ceux qui nous servent de modèles en ont faite à certaines matières. L'attention, soulagée par la vue d'un objet fixe et déterminé, conçoit mieux toute l'utilité des préceptes; et, à force de lire des ouvrages bien ordonnés, notre esprit prend insensiblement l'habitude et comme le pli de cette méthode parfaite qui, par le seul arrangement des pensées et des preuves, opère infailliblement la conviction.

Entre les ouvrages où l'on peut trouver de tels exemples, *les Méditations* de Descartes et le commencement de ses *Principes* peuvent tenir le premier rang. Il a été également le maître et le modèle de ceux mêmes qui l'ont combattu, et l'on dirait que ce soit lui qui ait inventé l'art de faire usage de la raison. Jamais homme, en effet, n'a su former un tissu plus géométrique, et en même temps plus ingénieux et plus persuasif de pensées, d'images et de preuves, en sorte qu'on trouve en lui le fond de l'art des orateurs joint à celui du géomètre et du philosophe.

On peut dire du père Malebranche :

> Proximus huic, longo sed proximus intervallo.

Mais comme il a su joindre l'imagination au raisonne-

ment ou, si l'on veut, le raisonnement à l'imagination qui dominait chez lui, la lecture de ses ouvrages peut être avantageuse à ceux qui se destinent à un genre d'éloquence où l'on a souvent besoin de parler à l'imagination pour faire mieux entendre la raison.

Ce n'est donc pas ce qui est du ressort de la pure métaphysique que l'on doit chercher dans le père Malebranche; c'est ce qui a rapport à la morale, comme plusieurs chapitres du livre de *la Recherche de la vérité,* où il traite de l'imagination : le livre *des Inclinations* et celui *des Passions*, ou si l'on veut quelque chose qui soit encore plus travaillé, ses *Entretiens métaphysiques*, qu'on peut regarder comme son chef-d'œuvre, soit pour l'arrangement des idées, soit pour le style et la manière d'écrire.

Un génie peut-être supérieur à celui du père Malebranche, et qui a passé avec raison pour le plus grand dialecticien de son siècle, pourrait suffire seul pour donner un modèle de la méthode avec laquelle on doit traiter, approfondir, épuiser une matière, et faire en sorte que toutes les parties du même tout tendent et conspirent également à produire une entière conviction.

Il est aisé de reconnaître M. Arnaud à ce caractère. La logique la plus exacte, conduite et dirigée par un esprit naturellement géomètre, est l'âme de tous ses ouvrages ; mais ce n'est pas une dialectique sèche et décharnée, qui ne présente que comme un squelette de raisonnement; elle est accompagnée d'une éloquence mâle et robuste, d'une abondance et d'une variété d'images qui semblent naître d'elles-mêmes sous sa plume, et d'une heureuse fécondité d'expressions : c'est un corps plein de suc et de vigueur, qui tire toute sa beauté de sa force, et qui fait servir ses ornements mêmes à la victoire. Il a d'ailleurs combattu pendant toute sa vie; il n'a presque fait que des ouvrages polémiques, et l'on peut dire que ce sont comme autant de plaidoyers où il a toujours eu en vue d'établir ou de réfuter, d'édifier ou de détruire, et de

gagner sa cause par la seule supéroirité du raisonnement.

On trouve donc dans les écrits d'un génie si fort et si puissant tout ce qui peut apprendre l'art d'instruire, de prouver et de convaincre. Mais comme il serait trop long de les lire tous, on peut se réduire au livre de la *Perpétuité de la foi*, auquel M. Nicole, autre logicien parfait, a eu aussi une grande part, et à des morceaux choisis dans le livre qui a pour titre : *la Morale pratique.*

Le premier est une application continuelle des préceptes de la logique, qui enseignent à renverser les arguments les plus captieux, et à démêler les sophismes les plus subtils, en les ramenant toujours aux règles fondamentales du raisonnement.

Le second est plein de modèles dans l'art de discuter les faits, de digérer et de réunir les preuves, les conjectures, les présomptions, pour leur donner une évidence parfaite, ou du moins ce degré de vraisemblance et de probabilité qui, dans les questions de fait, tient lieu, en quelque manière, de l'évidence, et équipolle presque à la vérité.

Il n'est pas même nécessaire de lire ces deux ouvrages en entier, et l'on peut appliquer ici ce mot de Sénèque : *Multum legendum, non multa.* La véritable manière de mettre à profit cette lecture, c'est de s'arrêter, lorsqu'on a achevé de lire un des points que l'auteur a entrepris de prouver; de repasser successivement sur les différents degrés par lesquels il a conduit ses raisonnements jusqu'au genre de démonstration dont la matière est susceptible; d'en faire une espèce d'analyse, ou par une simple méditation, ou quelquefois même par écrit, afin de se rendre le maître de l'ordre qu'il a suivi, d'en faire son bien propre, et de se former comme une espèce de moule où toutes nos pensées s'arrangent d'elles-mêmes dans leur place naturelle.

L'étude d'une douzaine d'endroits, méditės avec cette attention, sera un travail plus utile que la lecture d'un grand

nombre d'ouvrages dont on ne retire souvent pour tout fruit qu'une connaissance superficielle, et une approbation vague du mérite d'un auteur : au lieu qu'en faisant, comme on vient de le dire, l'anatomie exacte de sa méthode dans quelques morceaux choisis, on apprend à devenir auteur soi-même, et à approcher au moins de son modèle, si l'on ne peut l'égaler.

Les ouvrages de M. Nicole, et surtout les quatre premiers volumes des *Essais de morale*, qui sont plus travaillés que les autres, et où il est plus aisé d'apercevoir un plan et un ordre suivi, entrent aussi dans la même vue; et, en y apprenant à bien ordonner les pensées de son esprit, on y trouvera l'avantage infiniment plus grand d'apprendre en même temps à bien régler les mouvements de son cœur.

En voilà assez sur ce que l'on a appelé d'abord l'*art de prouver*, et il est temps de donner aussi une notion générale de la manière d'apprendre à plaire en prouvant.

Art de plaire en prouvant, et pour mieux prouver.

Ce second point demande moins de réflexions, parce qu'il se confond presque avec le premier.

On est toujours sûr de plaire quand on parvient à convaincre par une méthode qui sait conduire l'esprit sans effort, et presque sans travail, à la découverte de la vérité ; et c'est même par là qu'un homme public, qui ne parle que pour elle, doit chercher presque uniquement à plaire à ses auditeurs.

D'ailleurs, les maîtres que l'on vient d'indiquer, soit pour donner des préceptes, soit pour fournir des exemples dans l'art de prouver, sont presque tous aussi des modèles excellents dans l'art de préparer cette volupté innocente qui accompagne la conviction, ou qui dispose l'âme de l'auditeur à s'y livrer plus facilement.

Il ne reste donc ici que de parler des ouvrages qu'il est bon de lire avec attention, pour achever de se former à la pureté et à l'élégance du style, ou aux grâces et aux ornements de l'élocution. On s'attachera principalement à ceux qui, suivant l'idée naturelle de l'éloquence, n'ont regardé l'art de plaire que comme un instrument utile et presque nécessaire à l'art de prouver.

Démosthène et Cicéron sont en possession, depuis plusieurs siècles, d'être regardés en ce genre comme les plus grands modèles, et le premier peut-être encore plus que le second, si l'on s'attache à la force du raisonnement.

Mais comme les harangues de Démosthène perdent beaucoup de leur mérite dans les traductions, on peut commencer par la lecture de Cicéron, et remettre celle de Démosthène jusqu'au temps où notre jeune orateur, revenu de ses distractions philosophiques et juridiques, si elles méritent ce nom, aura renouvelé avec le grec une connaissance qui aille jusqu'à la familiarité.

Une lecture rapide des *Oraisons* de Cicéron ne serait pas suffisante : on peut s'en rassasier d'abord, si l'on veut ; mais il faudra revenir ensuite sur ses pas, et en choisir quelques-unes, dont on fera une espèce d'analyse, pour y découvrir l'art caché de cet ordre oratoire qui, dans certaines matières, peut être plus propre à manier les esprits que la méthode des géomètres ou des philosophes.

Après ceux qui ont été pour ainsi dire éloquents par état ou par profession, les historiens latins (car on ne parle point ici des grecs par la raison qu'on vient de marquer), peuvent fournir des modèles aussi parfaits dans l'art de bien parler, et peut-être plus approchants de notre génie et de notre goût que Cicéron même.

Les harangues de Salluste, de Tite-Live, de Tacite, sont des chefs-d'œuvre de sens, de raison, et de cette éloquence de choses plutôt que de mots, qui persuadent sans art oratoire, ou du moins sans en employer d'autre que celui dont

le principal mérite est de savoir se cacher. Le corps entier de leurs histoires n'est pas moins utile à lire, soit pour se former le style de la narration, soit pour se remplir de réflexions qui préviennent l'effet de l'expérience, et qui donnent une maturité anticipée à la raison. Si l'on pouvait même en apprendre par cœur les plus beaux endroits, on exercerait utilement sa mémoire, et ce serait le moyen non-seulement d'orner, mais d'enrichir et de fortifier son esprit.

La lecture des poëtes n'est pas non plus à négliger; et Cicéron souhaite quelque part à ceux mêmes qui n'écrivent qu'en prose, *verba prope pœtarum*. La poésie inspire un feu d'imagination qui sert beaucoup à animer, à échauffer le style, et à l'empêcher de languir, surtout en traitant des matières sèches et épineuses, qui le refroidissent naturellement, et qui le mettent, pour ainsi dire, à la glace.

Mais c'est ici, plus qu'en tout autre genre de lecture, que dans le bon il faut savoir choisir le meilleur, et, dans le meilleur même, l'excellent. Je conseillerais donc à notre futur orateur de s'attacher presque uniquement à trois poëtes latins, et de les avoir continuellement entre les mains. Il devinera aisément que c'est de Térence, de Virgile et d'Horace que je veux parler. Il les connaît déja trop pour avoir besoin que je lui en trace ici les différents caractères. On peut dire qu'ils sont *pares magis quam similes*. Mais s'il fallait faire un choix dans ce qui est également parfait, je louerais dans Térence cette pureté, cette naïveté, cette élégance de style qu'on ne saurait trop imiter; j'admirerais dans Virgile la noblesse, l'élévation, la perfection de ses vers, et surtout ce fond de sentiment qui va jusqu'au cœur, et qui rend son style si intéressant que c'est peut-être par là que l'imitateur et le rival d'Homère l'a emporté sur son original. Mais je finirais par donner la préférence à la lecture d'Horace, et surtout de ses *Satires*, de ses *Èpîtres*, et de son *Art poétique* qui donne des leçons aux orateurs mêmes, quoiqu'il ne paraisse fait que pour les poëtes.

Je dirais donc volontiers d'Horace ce que Quintilien a dit de Cicéron : *Ille se profecisse sciat, cui Horatius valde placebit*[1]. On y apprend non-seulement à bien parler, mais à bien penser; à juger sainement de ce qui doit plaire ou déplaire dans ceux avec qui nous vivons; à avoir le sentiment vif et délicat sur les caractères, sur les bienséances et les devoirs de la vie civile, et à connaître ce qui peut former l'honnête homme, l'homme aimable dans le commerce de la société.

Toutes les vertus du style s'y réunissent en même temps : une justesse d'expression qui égale celle des pensées; un art à présenter des images toujours gracieuses, et toujours traitées avec cette sobriété qui sait s'arrêter où il faut, et faire succéder de nouvelles beautés qui semblent suivre naturellement les premières, et charmer l'esprit par leur variété sans le fatiguer par leur multitude ou par leur confusion ; un choix dans les épithètes, qui ne sont jamais oisives, et qui ajoutent toujours ou plus de force ou plus de grâce aux termes qu'elles accompagnent; une perfection dans les narrations, dont l'élégance et l'ornement ne diminuent point la simplicité et la rapidité. Enfin, on trouve en lui un maître toujours aimable, qui, comme il le dit lui-même, enseigne le vrai en riant, et dont le savant badinage semble jouer autour du cœur (c'est l'expression de Perse), pour y faire entrer plus agréablement ses préceptes. Mais en voilà trop sur le caractère de cet auteur : il faudrait être Horace lui-même pour en faire dignement le portrait, et l'on profitera plus à le lire qu'à l'entendre louer.

Ce n'est pas qu'outre les trois poëtes latins dont on vient de parler, il n'y en ait plusieurs autres dont la lecture ne soit pas à mépriser. La force et la véhémence de Juvénal, le grand sens et l'énergie de Perse; la morale, les pensées, les expressions mêmes de plusieurs endroits de Sénèque le Tra-

[1] *Inst. Orat.*, lib. x, c. i.

gique; la vaste imagination de Stace, la liberté et quelquefois la grandeur de Lucain, la facilité et la fécondité de Claudien, peuvent avoir leur utilité pour élever et pour enrichir l'esprit d'un orateur. On peut donc lire ces poëtes, mais il faut étudier les premiers. Le mélange des défauts rend souvent les vertus mêmes dangereuses, et l'on ne saurait choisir de modèles trop parfaits quand on veut arriver soi-même à la perfection.

Au reste, ce serait une erreur de croire que des auteurs latins ne puissent pas nous apprendre à bien écrire en français. Les perfections essentielles du style sont les mêmes dans toutes les langues. Les signes ou les instruments, c'est-à-dire les mots, dont on se sert pour s'exprimer sont différents; mais les règles générales, pour les mettre habilement en œuvre, sont toujours semblables, et, dans quelque langue qu'on parle ou qu'on écrive, on ne le fera jamais avec succès si l'on ne présente à l'auditeur ou au lecteur le même enchaînement dans les pensées, la même suite dans les images, la même justesse dans les comparaisons, le même choix et la même exactitude dans les expressions.

Mais, outre ces vertus communes à toutes les langues, elles ont aussi chacune des beautés qui leur sont propres; et il y a d'ailleurs une espèce de mode dans le style même, qu'on est obligé de suivre dans ce qu'elle a de bon, parce qu'on parle aux hommes de son temps. Ainsi, il est nécessaire de joindre aux modèles que les anciens nous ont laissés dans leur langue, ceux que nous trouvons dans la nôtre, en s'attachant toujours aux meilleurs et à ceux qui approchent le plus de notre âge.

Tels sont les ouvrages de M. Fléchier, de M. Bossuet, du père Bourdaloue; et, sans vouloir faire ici des comparaisons toujours odieuses entre ceux qui ont excellé chacun dans leur genre, le dernier est peut-être celui qu'on peut lire avec le plus de fruit, quand on se destine à parler, pour prouver et pour convaincre. La beauté des plans généraux, l'ordre

et la distribution qui règnent dans chaque partie du discours; la clarté, et si l'on peut parler ainsi, la popularité de l'expression, simple sans bassesse, et noble sans affectation, sont des modèles qu'il est plus aisé d'appliquer à l'éloquence du barreau que le sublime ou le pathétique de M. Bossuet, et que la justesse, la mesure ou la cadence peut-être trop uniforme de M. Fléchier.

Les *Lettres provinciales*, et surtout les dernières, par rapport à l'objet qu'on se propose de plaire en prouvant, peuvent se placer hardiment à côté de ces grands orateurs, et je ne sais quels sont ceux qui devront avoir le plus de peur du voisinage. La quatorzième lettre surtout est un chef-d'œuvre d'éloquence qui peut le disputer à tout ce que l'antiquité a le plus admiré, et je doute que *les Philippiques* de Démosthène et de Cicéron offrent rien de plus fort et de plus parfait.

Pour se rapprocher davantage de la sphère du barreau, on peut lire quelques-uns des plaidoyers de M. le Maître, où l'on trouve des traits qui font regretter que son éloquence n'ait pas eu la hardiesse de marcher seule et sans ce cortége nombreux d'orateurs, d'historiens, de Pères de l'Église, qu'elle mène toujours à sa suite.

Les plaidoyers de M. Patru, dégagés de cette pompe inutile, pèchent plutôt par l'excès contraire de la sécheresse; mais la diction en est pure, le style très-français, et peut-être meilleur que celui du temps présent. On ne perdra donc pas son temps à les lire, aussi bien que ceux de M. Érard, où l'on trouvera un style doux et coulant, un tour d'esprit naturel, une ironie assez fine et assez délicate qui en faisait le principal ornement, mais qui laissait à désirer cette force de raisonnement et ce progrès de preuves toujours plus pressantes l'une que l'autre, qui fait le principal mérite de ces sortes de discours.

Je n'ai point parlé jusqu'ici de deux auteurs qui ont été regardés autrefois comme les maîtres, et presque comme les

fondateurs du style français ; je veux dire de Coëffeteau et de Balzac, qu'on ne connaît presque plus aujourd'hui, quoique la lecture en pût être fort utile, si on la faisait avec discernement.

L'*Histoire romaine* du premier peut être lue sans aucun danger ; et elle mérite de l'être, pour apprendre non-seulement la pureté, mais le caractère naturel et le véritable génie de notre langue.

Balzac doit être lu avec plus de précaution : on y trouve une affectation vicieuse dans les pensées, un goût peu réglé pour l'extraordinaire et pour le merveilleux, un génie qui prend souvent l'enflure pour la grandeur, et qui approche plus de la déclamation que de la véritable éloquence : défauts après tout qui sont trop marqués dans cet auteur pour être bien dangereux, et qui peuvent être utiles, parce qu'ils montrent les écueils que ceux à qui la nature a donné beaucoup d'esprit ont à éviter. Mais en récompense on y remarque un tissu parfait dans la suite et dans la liaison des pensées, un art singulier dans les transitions, un choix exquis dans les termes, une justesse rare et une précision très-digne d'être imitée dans le tour et dans la mesure des phrases, enfin un nombre et une harmonie qui semblent avoir péri avec Balzac, ou du moins avec M. Fléchier, son disciple ou son imitateur, et qui ne seraient peut-être pas moins utiles à notre avocat du roi que celle des *cantates* de Corelli ou de Vivaldi.

Les défauts de cet auteur ont donc fait un grand tort à ses vertus : trop admiré pendant sa vie, il a été trop méprisé après sa mort. Mais le bon esprit consiste à savoir faire usage de tout ; et pourquoi ne pas profiter de ce qu'un auteur a d'excellent, parce qu'on y trouve des fautes qu'on ne saurait excuser ? On peut donc appliquer à Balzac ce que Quintilien a dit de Sénèque, qui avait presque les mêmes défauts : ceux qui ont le goût déjà formé peuvent non-seulement le lire impunément, mais le lire utilement, quand ce

ne serait que parce qu'il est propre à exercer des deux côtés le jugement : *vel ideo quod potest exercere utrimque judicium.* Ce qu'il a de vicieux est l'objet d'une critique avantageuse, qui sert à affirmer l'esprit dans le goût du simple et du vrai ; ce qu'il a de bon apprend à perfectionner la nature, sans cesser de la prendre pour modèle et de travailler toujours d'après elle.

On devrait à présent parler des poëtes français, de même qu'on a parlé des poëtes latins; mais il serait inutile de répéter ici ce qu'on a déjà dit sur les secours que l'éloquence peut tirer de la poésie, et d'ailleurs nos poëtes sont si connus et si fort au goût de la jeunesse qu'on n'a pas besoin de lui en recommander la lecture.

Tout ce qu'on peut désirer d'elle à cet égard, c'est qu'elle proscrive d'abord tous ceux qui sont dangereux pour la religion et pour les mœurs ; que dans les bons elle choisisse toujours les meilleurs, et que dans les meilleurs elle s'attache principalement à ce qui les caractérise et qui les distingue entre leurs égaux, comme la structure et l'harmonie dans Malherbe; l'élévation des pensées, la noblesse des sentiments et la profondeur des réflexions dans Corneille ; la beauté des images, la vivacité des mouvements et la facilité des expressions dans Racine ; le simple, le vrai, le gracieux dans la Fontaine, et de même à l'égard de nos autres poëtes. L'impression, et comme la teinture de ces différents caractères, se fait sentir dans les ouvrages de ceux qui les ont bien lus ; et il en est de leur style comme de ces carnations parfaites dans la peinture, où aucune des couleurs ne domine et où néanmoins elles font toutes leur effet.

Je m'oublie en parlant si longtemps d'une matière qui naturellement flatte mon goût, et je ferai mieux d'achever de remplir le plan que je me suis proposé, en passant de l'étude ou de la théorie à ce qui regarde l'exercice ou la pratique.

Exercice ou pratique

On comprend aisément que les différents essais qu'on peut faire de ses talents doivent se rapporter aux deux objets qui ont été distingués dans ce qui regarde l'étude, c'est-à-dire à ce qu'on a appelé l'art de prouver, et l'art de plaire en prouvant.

A l'égard du premier point, pour s'exercer comme à l'ombre et par un essai domestique à ce qu'on doit faire au grand jour et dans l'exercice réel des fonctions publiques, rien ne sera meilleur que de prendre dans le *Journal des audiences*, ou dans quelque autre recueil d'arrêts, un fait qui ait donné lieu d'agiter une question de droit, et surtout de droit romain, dont notre jeune candidat est plus instruit; de bien lire les moyens des deux parties, et le discours de l'avocat général, qui n'y est souvent rapporté qu'en substance, et de composer ensuite un plaidoyer tel qu'on le ferait si l'on était obligé de parler sur une affaire semblable.

Deux ou trois essais de cette espèce, revus et corrigés par ceux qui sont capables d'en juger, seront plus utiles que tous les préceptes pour en apprendre le véritable tour et le caractère propre, pourvu que l'on ait la patience de les remanier et de les remettre sur l'enclume jusqu'à ce qu'on les ait portés au point de perfection dont on peut les rendre susceptibles. Un ouvrage achevé forme, sans comparaison, plus l'esprit et le goût que cent ouvrages commencés; et si le temps manque dans l'exercice actuel d'une charge pour perfectionner ainsi ce que l'on écrit, on sait au moins ce qu'il faut faire pour y parvenir, et l'on en approche toujours beaucoup plus que si l'on n'avait jamais fait que des ébauches.

Un second exercice domestique, qui peut être aussi d'une grande utilité, est de profiter des conférences que l'on fait

sur le droit pour acquérir l'habitude d'en digérer et d'en développer les principes dans un ordre qui, par des définitions, des distinctions et des preuves bien disposées, conduise sûrement l'esprit à prendre le meilleur parti.

Il faut, pour cela, commencer la conférence par une espèce de discours suivi où, en se proposant toujours pour modèle, autant qu'il se peut, la méthode géométrique, on épuise d'abord tout ce que le raisonnement peut fournir sur la matière que l'on traite, pour y joindre ensuite les autorités tirées des sentiments des jurisconsultes et de la jurisprudence des arrêts.

Ce discours ne doit être ni lu ni appris par cœur, il suffira d'en avoir fait une espèce de plan ou de canevas ; après quoi il faudra s'abandonner à sa facilité naturelle pour l'exécution, et être seulement attentif à éviter les fautes de langage, sans trop rougir de celles qui échappent. L'exercice en diminuera toujours le nombre, et c'est le meilleur moyen de se former l'habitude de parler, et de bien parler, sans avoir rien appris par mémoire, comme on doit le faire dans les plaidoyers. L'essentiel est que l'ordre le plus naturel règne toujours dans tout ce que l'on pourra dire; et, quand on s'y est une fois accoutumé dans la jeunesse, il en coûterait plus pour parler sans méthode que pour le faire avec méthode.

Le second point, qui consiste à savoir plaire en prouvant et pour mieux prouver, ne demande pas moins d'exercice et de préparation que le premier, si l'on veut acquérir une élocution non-seulement pure et naturelle, mais noble, et même fleurie jusqu'à un certain point. Ce ne serait peut-être qu'un avantage frivole si elle ne servait qu'à faire louer l'orateur, mais elle devient un objet solide quand on considère combien elle est utile pour faire triompher la justice.

De tous les travaux domestiques qu'on peut entreprendre pour se former le style, il n'en est guère de comparable à

celui de la traduction ; elle apprend à faire mieux sentir les vraies beautés de l'original, et, comme ce travail excite une louable émulation de les égaler dans notre langue, il force l'esprit à chercher et à trouver les tours capables d'exprimer tout ce qu'il pense, tout ce qu'il sent même. Or, c'est en cela précisément que consiste la véritable perfection du style. Toutes les expressions sont des images, et tout écrivain est un peintre qui a réussi dans son art lorsqu'il a su donner à ses portraits toute la vérité et toutes les grâces des originaux.

La traduction est donc comme l'école de ceux qui se destinent à peindre par la parole. La nécessité de frapper à plusieurs portes différentes, pour trouver une expression qui rende fidèlement en français toute la force du mot latin, nous ouvre enfin celle qui nous fournit le terme propre que nous cherchons. Nous découvrons par là dans notre langue des richesses qui nous étaient inconnues ; et notre esprit acquiert une heureuse fécondité en se rendant le maître d'un grand nombre d'expressions synonymes, ou presque synonymes, qui joignent, dans ses discours, la variété à l'abondance. Il apprend même (et c'est ce qui est encore plus important) à distinguer les termes vraiment synonymes de ceux qui ne le sont pas exactement ; et de là se forme ce goût pour la justesse et pour la propriété des expressions, et ce choix entre celles qui sont plus ou moins énergiques, et qui répandent non-seulement plus de lumière, mais plus de force ou plus d'agrément sur nos pensées.

L'expérience fera encore mieux sentir l'utilité de ce travail que tous les raisonnements. L'essentiel est de s'y attacher avec persévérance et de choisir toujours les plus grands modèles, comme les narrations de Térence, les plus beaux endroits des oraisons de Cicéron, les harangues de Salluste, de Tite-Live, de Tacite, et les portraits qui se trouvent dans ces trois auteurs. C'est contre de tels émules qu'il est véritablement utile de jouter. Le combat est pénible, et

presque toujours inégal ; mais on y gagne même à être vaincu, par les efforts que l'on fait pour vaincre. On a au moins le plaisir de sentir qu'on approche toujours de plus près de son modèle, pourvu que, sans désespérer du succès, comme cela arrive quelquefois à des esprits vifs qui voudraient tout emporter du premier coup, on soit bien persuadé qu'avec le temps et l'application il n'est point de difficulté qui ne cède à une heureuse opiniâtreté.

Au reste, il n'est pas nécessaire de se piquer toujours de faire des traductions exactement littérales ; il est bon même d'en mêler quelquefois de plus libres, qui approchent plus de l'imitation que de la traduction. On ne fait des copies que pour se mettre en état de produire à son tour des originaux ; et c'est l'esprit des grands maîtres qu'il faut tâcher de leur dérober, pour ainsi dire, et de s'approprier plutôt que leurs expressions ou leurs pensées mêmes.

Il y aurait bien d'autres genres d'ouvrages auxquels il serait utile de s'exercer, comme des comparaisons des endroits presque semblables qu'on trouve dans différents auteurs ; des jugements ou des critiques de certains ouvrages ; des parallèles de différents auteurs ou de grands hommes, dont on aurait lu la vie, à l'imitation de ceux de Plutarque. Mais le temps est trop court pour pouvoir faire tout ce qui serait avantageux ; et, comme je l'ai déjà dit ailleurs, il serait dangereux d'effrayer un jeune courage, en multipliant trop les objets de ses travaux. Je crains même d'être déjà tombé dans cet inconvénient ; et, à mesure que j'ai vu les pensées et les réflexions croître toujours sous ma plume, il m'est souvent venu dans la pensée qu'on pourrait me dire : Mais tout cela est-il bien nécessaire pour se mettre en état d'exercer une charge d'avocat du roi au Châtelet ? Est-ce donc un ministère si difficile à soutenir ? Et s'agit-il, pour cela, de former un chef-d'œuvre en genre de capacité, d'éloquence et de goût ? Tous ceux qui ont rempli une sem-

blable fonction, et qui l'ont fait même avec succès, s'y étaient-ils préparés d'une manière si laborieuse?

Je conviendrais volontiers que beaucoup ne l'ont pas fait, pourvu qu'on avoue aussi qu'ils auraient dû le faire; mais, d'ailleurs, celui qui est ici mon objet prétend-il se borner à être avocat du roi toute sa vie? J'ai trop bonne opinion de lui pour penser qu'il veuille se contenter du pur nécessaire, en le bornant même à ce qui suffit pour remplir une charge qui ne doit être considérée que comme un passage et une espèce de noviciat. Il portera donc plus loin ses vues, et s'il entre bien dans les miennes, il regardera le plan que je viens de lui tracer comme une préparation pour toute la suite de sa vie, beaucoup plus que pour le temps qu'il passera dans la charge d'avocat du roi, et il se mettra bien dans l'esprit ces paroles qu'il lira dans Quintilien : *Altius ibunt qui ad summa nitentur, quam qui præsumpta desperatione quo velint evadendi, protinus circa ima substiterint.*

Je finis cette espèce d'instruction par deux avis, qui ne lui seront peut-être pas moins utiles que tous les autres :

Le premier est de s'accoutumer à ne point parler, même dans le commerce ordinaire du monde, sans avoir une idée claire de ce qu'il dit, et sans être attentif à l'exprimer exactement. Rien n'est plus ordinaire que de voir des hommes de tout âge parler avant que d'avoir pensé, et manquer du talent le plus nécessaire de tous, qui est de savoir dire, en effet, ce qu'ils veulent dire. Le seul moyen d'éviter un si grand défaut est de prendre dans la jeunesse l'habitude de ne dire que ce que l'on conçoit, et de le dire de la manière la plus propre à le faire concevoir aux autres. On apprendra par là à parler toujours juste, et à prévenir une certaine précipitation qui confond les idées, et qui est la source de tous les paradoxes et de toutes les disputes que la conversation fait naître entre des gens qui ne se battent que parce qu'ils ne s'entendent pas les uns les autres.

Le second est de ne pas croire qu'il ne faille s'expliquer

correctement que quand on parle en public. La facilité de le faire dans un grand auditoire, sans le secours de la mémoire, ne s'acquiert parfaitement qu'en s'accoutumant dans les conversations les plus communes à suivre exactement les règles de la langue, à ne se permettre aucune faute, aucune expression mauvaise ou impropre, et à se réformer même sur-le-champ lorsqu'il en échappe. Parler correctement, parler proprement, c'est l'ouvrage de l'habitude; et l'habitude ne se forme que par des actes réitérés et presque continuels.

Je désire donc à notre jeune orateur, sur ce point comme sur tous les autres, le don de la persévérance; et il méritera de l'obtenir, s'il s'applique à s'instruire par principe de devoir, et surtout dans cet esprit de religion qui doit animer tous nos travaux, qui en adoucit la peine, et qui peut seul les rendre véritablement utiles.

FRAGMENT

D'UNE CINQUIÈME INSTRUCTION

qui n'a pas été achevée

SUR L'ÉTUDE DU DROIT ECCLÉSIASTIQUE.

Notions générales sur la manière d'étudier le droit ecclésiastique.

I. Dans le droit civil de chaque nation et dans tout ce qui appartient au gouvernement extérieur de la société, il y a unité de puissance, de législation, de loi et, pour ainsi dire, de jugement, parce qu'il n'y a qu'une seule autorité souveraine dont tout ce qui forme un droit émane comme de sa source, et qui est le centre commun où tous les rayons du cercle se réunissent.

On ne trouve point la même simplicité dans le droit ecclésiastique. L'Église est dans l'État, et non pas l'État dans l'Église, comme l'a fort bien observé un ancien auteur ecclésiastique; et saint Augustin a encore mieux exprimé les premières notions de cette matière, lorsqu'il a dit que le prince ne doit pas seulement servir Dieu comme homme, mais qu'il est encore plus obligé de le servir comme roi, c'est-à-dire d'user de son pouvoir pour faire rendre à l'Être suprême

l'honneur et le culte qui lui sont dus; de protéger la religion et ses ministres; de tenir la main à l'observation non-seulement des règles communes à tous les chrétiens, mais des lois qui sont propres aux ecclésiastiques; d'ajouter ce qui manque à l'autorité de l'Église, en contenant, par la terreur des peines temporelles, ceux qui ne sont pas assez frappés de la crainte des peines spirituelles : en un mot, de faire pour Dieu tout ce qui ne peut être fait que par un roi.

De cette doctrine, il suit nécessairement qu'il doit se trouver dans le droit ecclésiastique un grand nombre de matières qu'on peut appeler *mixtes*, dans lesquelles la puissance temporelle concourt avec l'autorité spirituelle, et où ces deux puissances, sans être subordonnées l'une à l'autre, doivent se prêter un secours mutuel, afin qu'étant également émanées de Dieu, elles agissent, chacune dans leur genre, pour la gloire de leur auteur, et pour la félicité non-seulement temporelle, mais encore éternelle de leurs sujets.

Il y a donc, pour ainsi dire, duplicité de puissance dans les matières du droit ecclésiastique, ou une double autorité, une double législation, de doubles lois, et des jugements de deux espèces différentes; il y a aussi par conséquent deux sortes d'études qu'il faut toujours réunir pour s'instruire pleinement de ce droit : l'une est celle des règles établies par l'Église, l'autre est celle des lois que les princes y ont ajoutées; et c'est sans doute par cette raison que les anciens collecteurs des canons, qui en ont voulu faire comme des codes ecclésiastiques, y ont souvent inséré les textes des lois des empereurs romains, et que Photius en particulier a donné à son recueil le titre de *Nomo-Canon*.

II. De cette notion générale du droit ecclésiastique, on peut conclure que, puisque ce droit, considéré dans son intégrité, est l'ouvrage de deux puissances qui ont concouru à le former, la première étude que doivent faire ceux qui veulent s'en instruire solidement, est celle de la nature, de

l'étendue et des bornes de ces deux puissances toujours amies dans l'ordre et dans les desseins de Dieu, mais souvent ennemies par l'ignorance ou par les passions des hommes, dont la plus forte et la plus dangereuse est la jalousie de pouvoir et d'autorité.

C'est ce qui a formé ce qu'on appelle les *querelles* ou les *questions de puissance*; questions souvent agitées dans les différents âges de l'Église, presque toujours mal soutenues des deux côtés, plutôt apaisées que clairement décidées, et dont la discussion a paru embarrassante, moins par la difficulté de la matière que par la prévention de plusieurs de ceux qui les ont traitées.

Rien n'est plus utile que de s'instruire à fond de cette longue suite de querelles, d'en étudier exactement les faits, d'en peser attentivement les raisons, de comparer les excès ou les extrémités dans lesquelles on a pu se jeter des deux côtés, de considérer quelle en a été la fin, souvent contraire aux vues de ceux qui les avaient fait naître; de remarquer enfin qu'en se fixant à des notions simples et incontestables, on découvre aisément le véritable principe qui aurait terminé toutes ces disputes, si les parties intéressées eussent mieux aimé s'entendre que se combattre mutuellement.

Mais quelque utile que soit ce travail, il demande tant de temps, de recherches et de discussions qu'on ne croit pas devoir proposer à notre jeune avocat général [1] de l'entreprendre dès à présent; il retarderait même trop longtemps l'acquisition de plusieurs connaissances dont le besoin est beaucoup plus pressant pour lui dans la place qu'il remplit. Il peut donc se contenter aujourd'hui de se mettre au fait des principes généraux de cette matière, en lisant avec attention un petit nombre de livres où ces principes sont mieux

[1] M. le chancelier d'Aguesseau avait commencé cette instruction pour son fils aîné, qui venait d'entrer dans la charge d'avocat général.

expliqués qu'ailleurs, et en remettant l'examen des preuves de ces ouvrages à un temps où il aura moins de connaissances pressées à acquérir.

Il ne doit cependant jamais perdre de vue un examen si nécessaire, et il sera bon qu'il se forme dès à présent, comme je le dirai dans la suite, un plan général de l'ordre dans lequel il fera ce travail, afin de pouvoir le placer dans tous les intervalles de repos que les autres occupations de sa charge pourront lui laisser.

III. Après cette espèce d'étude préliminaire de la distinction des deux puissances, qui appartient en quelque manière à l'un et à l'autre droit, c'est-à-dire au droit civil et au droit ecclésiastique, notre jeune avocat général sera beaucoup plus en état de s'appliquer utilement à l'étude du fond des matières qui sont l'objet propre de la jurisprudence ecclésiastique.

Mais dans cette étude même, il y a encore des préliminaires qui sont communs aux deux parties qu'on sera obligé de distinguer bientôt dans le même droit.

Telle est l'histoire qui en a été écrite par plusieurs auteurs.

Telle est la connaissance exacte qu'il faut acquérir de toutes les collections des canons, anciennes ou nouvelles, qui sont la source du droit ecclésiastique et qui ont donné lieu de les réduire comme en art ou science méthodique. Il est d'autant moins permis de négliger cette connaissance que c'est le seul moyen d'apprendre sûrement quel a été le progrès du droit canonique de faire une critique judicieuse des différentes parties dont le corps de ce droit a été composé, et de juger sainement de l'autorité que les compilations successives qui en ont été faites ont eue dans certains siècles ou dans certains pays et de celles qu'elles doivent avoir à présent.

Telle est enfin la lecture des meilleures institutions, ou des premiers éléments de la jurisprudence ecclésiastique; et

il est bon d'en lire de plus d'une espèce, non-seulement parce que cela sert à affermir ces premières notions dans l'esprit, mais parce que les différentes manières dont elles sont présentées par des auteurs différents donnent lieu de les mieux envisager par toutes leurs faces, et de profiter des diverses réflexions que plusieurs hommes savants ont faites sur le même sujet, ce qui, dans tout genre de science, contribue beaucoup à donner de l'étendue et de la supériorité à l'esprit.

En voilà assez sur les préliminaires; il est temps de passer à ce qui regarde l'étude du fond des matières.

IV. La division ordinaire du droit civil de chaque État, en droit public et en droit privé, ne peut guère s'appliquer au droit ecclésiastique. Comme presque toutes les dispositions de ce droit ont pour objet des ministères, des devoirs ou des fonctions publiques qui tendent directement au bon ordre et au bien commun de la société chrétienne, on peut dire que cette portion sacrée de la jurisprudence appartient presque entièrement au droit public, et ce qui en tenait lieu chez les Romains dans le temps du paganisme n'a pas été regardé par eux d'une autre manière.

On peut cependant distinguer dans le droit ecclésiastique deux parties principales qui sont d'un ordre différent :

La première, que l'on peut appeler la partie supérieure de ce droit, comprend un genre de questions de puissance, qui sont différentes de celles dont on a parlé dans le premier article. Elles ne s'agitent pas, si l'on peut parler ainsi, au dehors du gouvernement ecclésiastique, comme celles qui se forment entre la puissance temporelle et l'autorité spirituelle; elles naissent dans le sein du gouvernement ecclésiastique lui-même, et entre ceux à qui il est confié, comme entre le pape et les conciles généraux et particuliers, ou entre le même souverain pontife et les autres évêques, sur l'étendue et les bornes de leur autorité. Telles sont encore celles qui, sans intéresser le chef de l'Église, ne se traitent

qu'entre les autres ministres de l'Église, comme entre les primats et les archevêques ou les métropolitains, entre ceux-ci et les évêques, entre les évêques et les curés, ou d'autres ministres du second ordre.

Toutes les règles qui concernent la discipline générale de l'Église, les immunités ou les priviléges généraux des personnes ou des biens ecclésiastiques; la distinction du clergé séculier et du clergé régulier; l'établissement des corps qui se sont formés dans l'Église sous le nom d'*ordres* ou de *congrégations*, les maximes que cet établissement a rendues nécessaires, celles qui regardent les vœux de religion, les exemptions prétendues par des communautés religieuses ou par des chapitres; la juridiction quasi épiscopale que les uns ou les autres croient avoir acquis le droit d'exercer; enfin, l'ordre et les degrés de la juridiction ecclésiastique, la forme des jugements qui s'y rendent, et plusieurs autres matières semblables, peuvent encore être mises dans la première classe des matières ecclésiastiques qui sont d'un ordre supérieur, comme plus générales, plus importantes, et ayant un rapport plus direct avec l'intérêt commun de toute la société ecclésiastique.

A l'égard de la seconde partie du droit ecclésiastique, qu'on peut regarder comme inférieure à la première, ce qui la caractérise principalement, est que les matières qu'elle renferme regardent plus directement les titres et les intérêts particuliers de certaines personnes ecclésiastiques que l'ordre ou le bien général de tous; et que l'usage y a établi une espèce de droit de propriété, ou du moins de possession, pareil à celui qui a lieu à l'égard des biens profanes ou purement temporels.

Tels sont, par exemple, les droits des gradués, des indultaires, et des autres expectants pour requérir des bénéfices; les différentes espèces de présentations ou de nominations qui appartiennent au roi ou à ses sujets; les divers genres de collations ou de provisions; la manière de procéder sur

le possessoire ou sur le pétitoire des bénéfices, ou dans les affaires civiles ou criminelles des ecclésiastiques; les prérogatives, les priviléges, les droits honorifiques qui appartiennent à certains corps ou à certaines dignités; les questions qui s'agitent sur les dîmes, sur l'entretien et les réparations des églises et des presbytères; et, en général, comme on l'a dit d'abord, tout ce qui peut se réduire en droit, et ne pas consister seulement en devoir, en fonctions publiques, en règle de conduite et de discipline : c'est l'idée la plus naturelle qu'on puisse se former de cette seconde partie du droit ecclésiastique d'un ordre fort inférieur à la première.

V. Par laquelle de ces deux parties est-il à propos de commencer l'étude de ce droit ?

S'attacher d'abord à la première comme à la plus élevée, la plus importante, et à celle dont les principes supérieurs influent perpétuellement dans toutes les matières de la seconde, ce serait l'ordre le plus naturel et sans comparaison le meilleur, si l'on ne considérait que ce qui tend à la perfection de l'ouvrage, plutôt que ce qui est possible à l'ouvrier, et ce qui lui est même le plus nécessaire.

Commencer au contraire par la seconde, c'est un ordre qui, quoique moins bon en lui-même, peut avoir aussi ses raisons, soit parce qu'il est souvent utile de commencer par le plus facile, soit parce que l'acquisition des connaissances dont le besoin est le plus pressant paraît mériter la préférence.

Mais, après tout, il n'est point nécessaire d'opter entre deux partis qui peuvent être regardés comme deux extrêmes, entre lesquels il y a un milieu qui prévient les inconvénients de chacun d'eux, et qui en réunit les avantages : c'est de faire marcher de front deux études qui se prêtent un secours mutuel, parce qu'on trouve la théorie et les maximes générales dans l'une, la pratique et les règles particulières dans

l'autre, et il ne sera pas bien difficile de concilier ces deux études en s'attachant à l'ordre suivant.

On peut étudier d'abord et en même temps les deux sortes de préliminaires qu'on a distingués dans les articles II et III, c'est-à-dire, d'un côté, ce qui regarde la distinction des deux puissances, et, de l'autre, ce qui sert également de préparation à l'étude de ces deux parties du droit ecclésiastique ; c'est ce qu'on a réduit à trois points : l'histoire du droit canonique, la critique des différentes collections qui en ont été faites, les institutions ou les éléments de ce droit.

De ces deux études qui s'allient fort bien ensemble, l'une est encore plus de raisonnement que de fait; l'autre, au contraire, est beaucoup plus de fait que de raisonnement, et la seconde peut servir à délasser de la première.

Il sera temps, après cela, de s'engager dans une étude plus profonde des deux parties du droit ecclésiastique; et, pour les faire marcher toujours, autant qu'il est possible, d'un pas égal, il faudra se faire un plan général de l'ordre qu'on y suivra, et être fidèle à donner chaque jour, pendant les vacations, un temps réglé à chacune de ces deux études.

Ce temps manquera, à la vérité, pendant la séance du Parlement, où il faut nécessairement se livrer par préférence à l'expédition des affaires courantes; mais, outre les temps des fêtes, qui sont comme de courtes vacations, il y a quelquefois des intervalles favorables où un avocat général n'est chargé que d'affaires légères; et quand il aura fait un bon plan, il sera très en état de mettre ces intervalles à profit pour exécuter quelque partie de son dessein général. Ces travaux particuliers, qui paraissent peu de chose quand on les examine séparément, forment à la fin un objet considérable, *in summam proficiunt*. Les intervalles mêmes où l'on peut les placer, et dont les moments sont précieux, croîtront tous les jours par l'effet de l'habitude et de l'exercice qui,

en augmentant la facilité de travailler, et en multipliant les connaissances, augmentera le nombre des matières légères, et diminuera dans les mêmes proportions celui des affaires pressantes. L'essentiel est d'être fidèle à son plan, et de ne laisser échapper aucune occasion d'avancer l'édifice qu'on veut élever, quand on ne ferait qu'y placer une seule pierre.

VI. Pour donner ici une première idée et comme une légère ébauche de ce plan qu'il est si important de se former, et encore plus de suivre constamment, on peut distinguer deux objets principaux dans l'étude du droit ecclésiastique, comme dans celle de toute espèce de jurisprudence.

Le premier et le plus essentiel, mais qui cependant a besoin du second, est la connaissance exacte des lois, des actes, et des autres monuments publics qui forment comme le fond du droit dont on veut s'instruire.

Le second, qui, comme on vient de le faire entendre, est nécessaire pour faciliter et pour fixer l'intelligence du premier, est l'étude des jurisconsultes qui ont expliqué ou enrichi par des commentaires le texte des lois et des actes publics, ou qui ont fait des traités généraux ou particuliers pour développer les principes de la jurisprudence ecclésiastique.

A l'égard du premier objet, si l'on voulait ou si l'on pouvait l'embrasser dans sa vaste étendue, il faudrait, d'un côté, y comprendre toute la suite des canons, des conciles généraux ou particuliers, sur tout ce qui a rapport à la discipline de l'Église; de l'autre, il serait nécessaire d'y ajouter toutes les lois des empereurs romains, et toutes les ordonnances de nos rois sur les matières ecclésiastiques sans parler des lois étrangères dont il y en a plusieurs qui mériteraient aussi d'y tenir leur place, et d'un grand nombre d'arrêts des parlements, qui forment une partie considérable de la science du droit ecclésiastique, soit à cause des principes qui y sont rappelés et établis, soit parce qu'il y a des matières dont les règles sont la suite de la jurisprudence

ancienne et uniforme, en sorte qu'on peut y appliquer ce qui a été dit de la Régale en particulier : *tota Regalia præjudicatis constat.*

Mais un objet si immense serait peut-être plus propre à dégoûter du travail qu'à y encourager, et il n'est que trop ordinaire aux hommes de ne rien faire du tout, précisément parce qu'il y aurait trop à faire.

Il faut donc avoir égard jusqu'à un certain point à la faiblesse humaine, se réduire à ce qui est possible et plus proportionné aux forces de ceux mêmes qui ont beaucoup de courage, et faire un choix entre ce qui est véritablement essentiel et ce qui est seulement utile.

Il y a même des degrés dans ce genre de connaissances dans lesquels il est permis de s'arrêter pour un temps, en se réservant de monter plus haut dans la suite, à mesure que la facilité croît et que l'expérience montre le besoin d'une étude encore plus étendue. Il est certain, au moins, que dans les commencements, le plus sûr est de se contenter du nécessaire, parce qu'on ne saurait l'acquérir trop promptement.

Enfin, il reste à observer que dans cette étude du nécessaire, on ne doit pas chercher à séparer ce qui appartient proprement à la partie supérieure du droit ecclésiastique, de ce qui n'en regarde que la seconde, pour ne s'attacher d'abord qu'à l'une et revenir à l'autre dans la suite. On ne saurait morceler ainsi l'étude des textes, et c'est une des raisons qui m'ont donné lieu de penser que les deux parties du droit ecclésiastique devaient être étudiées en même temps.

Voici donc, après toutes ces réflexions, à quoi l'on peut réduire, quant à présent, l'étude du premier objet, c'est-à-dire, des lois, des actes et des monuments publics.

Je voudrais bien qu'on pût faire remonter cette espèce de tradition jusqu'aux lois des empereurs romains, depuis Constantin jusqu'à Justinien inclusivement, et d'y joindre l'étude des savantes et admirables notes de Jacques Godefroi sur celles

de ces lois qui sont dans le Code Théodosien; mais cette étude seule, si elle était bien faite, pourrait remplir une grande partie du temps des vacances présentes; et notre jeune avocat général en aura besoin pour des choses encore plus pressées. Je ne laisse pas cependant d'en faire la remarque en cet endroit, afin qu'il sache qu'il faudra revenir dans la suite, et le plus tôt qu'il le pourra, à une étude si importante.

Je passe, par la même raison, tout ce qui regarde les anciennes collections des canons, les capitulaires même de nos rois, et je me réduis tout d'un coup au moderne, parce qu'il est d'un usage plus pressant que tout le reste, sauf à reprendre, dans la suite, ce qui est plus ancien, mais moins nécessaire dans ce moment.

Je fixe donc l'époque du commencement de l'étude des lois, des actes et des monuments ecclésiastiques, au temps de la pragmatique sanction, c'est-à-dire à l'année 1438.

Depuis cette époque jusqu'à présent, on trouve comme trois corps de lois qui regardent les matières ecclésiastiques, et un grand nombre d'ordonnances générales et particulières qui doivent être comme le bréviaire d'un bon avocat général, par rapport à ces matières :

Le premier corps, ou recueil des lois, est *la pragmatique sanction ;*

Le second est *le concordat passé entre le pape Léon X et le roi François I*er*;*

Le troisième est *le concile de Trente.*

Il ne s'agit point d'examiner ici le degré d'autorité de chacun de ces recueils : ce sera un des objets de la judicieuse critique de notre avocat général, lorsqu'il les étudiera chacun en particulier; mais, en attendant, il doit savoir qu'il n'y en a aucun dont la lecture ne lui soit nécessaire. La pragmatique sanction, plus respectée, et plus respectable en effet que le concordat, n'a point été entièrement abrogée par cette espèce de traité, fait entre le roi François Ier

et le saint-siége. Le concordat, longtemps combattu, a enfin passé en usage et a été employé, en différentes occasions, comme un titre entre la France et la cour de Rome.

A l'égard du concile de Trente, il est vrai qu'il n'est pas reçu dans ce royaume en ce qui concerne la discipline, et qu'on l'y cite plutôt comme un exemple que comme une loi; mais, d'un côté, c'est ce point-là même, c'est-à-dire celui de savoir pourquoi un concile, d'ailleurs si respectable, n'a jamais pu être revêtu du caractère de l'autorité royale, malgré les instances vives et réitérées, mais toujours inutiles, que fit le clergé de France, qu'il est très-important à un avocat général de bien approfondir; et, d'un autre côté, comme l'ordonnance de Blois et plusieurs ordonnances postérieures, ont adopté le fond d'une partie des dispositions du concile de Trente, sur la discipline, il est nécessaire d'en faire une étude sérieuse, quand ce ne serait que pour être en état de bien le comparer avec les lois du royaume, qui l'ont imité dans plusieurs points; et cette comparaison seule pourra suffire pour faire sentir par quelles raisons on a emprunté une partie de ses dispositions pendant qu'on a négligé les autres, et pourquoi on a mieux aimé mettre sous le nom du roi ce qui a été tiré de ce concile que de l'autoriser sous le nom du concile même.

A l'égard des ordonnances de nos rois sur les matières ecclésiastiques, les principales et les plus essentielles sont une partie de l'ordonnance de 1539; de celles d'Orléans, de Moulins, d'Amboise, de Blois, de Melun; les édits de 1606, ceux de 1678 et de 1684, sur les procès criminels des ecclésiastiques; l'édit de 1673, et la déclaration de 1682 sur la régale; les déclarations de 1686 et de 1690 sur les portions congrues; enfin, les lettres patentes en forme d'édit de 1695, concernant la juridiction ecclésiastique; les édits et les déclarations qui ont suivi jusqu'à présent. Il est bon de prendre d'abord une teinture générale de ces lois pour y revenir dans la suite, en étudiant chaque matière particu-

lière. Il y aurait peut-être même un ouvrage général à faire sur ce sujet, qui serait d'une grande utilité, pour celui qui aurait le courage de l'entreprendre, et je pourrai en dire un mot dans la suite.

A ces différents textes des lois, qui sont comme la source de la jurisprudence présente, sur les matières ecclésiastiques, j'ajouterai deux sortes d'ouvrages, qui n'ont pas, à la vérité, le même caractère ou le même degré d'autorité, mais dont la lecture n'est peut-être pas moins utile pour un avocat général qui veut s'initier dans les mystères et dans les grands principes de la partie supérieure du droit ecclésiastique.

Je veux parler d'abord des *Articles de M. Pithou sur nos libertés*, ouvrage si estimé, et en effet si estimable, qu'on l'a regardé comme le *palladium* de la France, et qu'il y a acquis une sorte d'autorité plus flatteuse pour son auteur que celle des lois mêmes, puisqu'elle n'est fondée que sur le mérite et la perfection de son ouvrage, qui serait cependant encore susceptible d'un bon supplément.

Je ne dis rien, quant à présent, des preuves de cet ouvrage, peut-être plus utiles encore que l'ouvrage même : c'est une lecture importante qui occupera notre avocat général une autre année.

Après les *Articles* de M. Pithou, rien n'est plus propre à faire naître le goût des véritables principes de la partie la plus élevée du droit ecclésiastique, que les discours de MM. les avocats généraux, surtout dans les affaires publiques, où ils ont fait des remontrances ou des réquisitoires, soit pour réprimer les entreprises de la cour de Rome, soit pour exercer leur censure sur des ouvrages contraires à nos maximes.

On trouve plusieurs de ces discours dans *les Preuves des libertés de l'Église gallicane*. On en trouve encore dans les journaux des audiences, ou dans d'autres recueils : ils ont presque tous été imprimés dans leur temps ; et, s'il y en a

quelques-uns qui ne l'aient pas été, ce serait un ouvrage digne d'un avocat général de les faire chercher dans les registres du parlement, pour tâcher d'en avoir un recueil complet, auquel il faudrait joindre aussi les remontrances qui ont été faites à nos rois par leurs parlements, en différentes occasions, qui concernent la même matière. Comme les discours des avocats généraux contiennent toujours une critique sévère des fausses maximes, ils montrent en même temps celles qui sont véritables. Ils accoutument ainsi l'esprit à en faire un juste discernement; et, par les notions générales qu'ils lui donnent, ils le mettent en état de mieux connaître l'usage qu'il doit faire de ses études, et de sentir plus aisément tout ce qui est digne de remarque dans les lectures qu'il se propose.

VII. Je passe maintenant au second objet de cette espèce de plan général, que j'ébauche ici fort à la hâte, et sur lequel il me reste à parler des auteurs dont les ouvrages méritent non-seulement d'être consultés, mais d'être lus sur les deux parties du droit ecclésiastique.

Entre ces ouvrages, il y en a qui doivent être lus dès à présent, ou par lesquels il faut commencer; il y en a d'autres dont la lecture peut être différée, mais qu'il est bon de savoir d'avance qu'on doit lire dans la suite, afin de les regarder toujours comme des créanciers qu'il faudra satisfaire le plus promptement qu'il sera possible.

Ouvrages à lire dès à présent.

On les placera ici suivant l'ordre des différents points qu'on a distingués en commençant.

On se contentera, sur ce point comme sur les autres, d'indiquer les auteurs. On ne finirait point si l'on voulait porter ici un jugement exact sur leurs ouvrages, et il ne faut pas prévenir celui de notre avocat général, dont ils

doivent subir la critique. On y joindra seulement quelques notes très-courtes, lorsqu'elles pourront être nécessaires.

Traité de M. le Vayer sur l'autorité des rois dans l'administration de l'Eglise, et celui du même auteur *sur l'autorité du roi à l'égard de l'âge des vœux de religion*. Ces deux ouvrages méritent non-seulement d'être lus, mais d'être médités; il n'y en a guère de plus lumineux ni de plus méthodiques sur cette matière, et où l'on ait mieux su conduire l'esprit des commençants par les idées les plus claires et par les principes les plus féconds.

Grotius, *de Imperio summarum potestatum circa sacra*. C'est un livre digne de la profondeur du génie et de la vaste érudition de son auteur. Aucun ouvrage, au moins, n'est plus propre à donner lieu d'aller jusqu'au fond d'une matière si importante, dont on peut le regarder comme la partie métaphysique.

Il mérite peut-être par là qu'on en dise beaucoup plus de bien que de celui de M. le Vayer; mais en récompense on peut en dire aussi beaucoup plus de mal.

C'est donc un livre qu'on ne saurait lire avec trop de précaution, si l'on veut y démêler exactement le vrai et le faux. La différence qui les sépare est quelquefois si déliée qu'elle échappe à des yeux médiocrement attentifs; et il vaudrait mieux ne point lire du tout cet ouvrage, que de ne le pas étudier avec assez d'application pour en tirer une utilité qui doit consister plutôt dans ce qu'il donne lieu de découvrir par ses défauts mêmes que dans ce qu'il présente au premier coup d'œil.

C'est pour en recueillir ce fruit qu'il faut s'attacher principalement à en épurer les premières notions, à examiner si les termes généraux y ont été définis assez exactement, s'il n'a point supposé ce qui avait besoin d'être prouvé, et donné pour des axiomes, ou pour des premiers principes, des propositions qui étaient très-disputables; en un mot, s'il n'est pas possible de remonter encore au-dessus de la métaphy-

sique de Grotius, pour y trouver des idées supérieures aux siennes, d'autant plus dignes de recherches qu'elles tendent à établir une véritable concorde entre les deux puissances, en accordant à chacune ce qui ne peut lui être justement refusé.

La lecture de Grotius, faite avec précaution, et en se tenant toujours en garde contre la simplicité et en même temps la profondeur apparente de ses raisonnements, peut être infiniment utile. C'est un de ces ouvrages qu'on doit regarder comme la pierre de touche d'un bon esprit; et un jeune homme qui en aura su bien discerner le bon et le mauvais, aura fait, avec moi, des preuves de justesse, de précision et de solidité dans les jugements.

Songe du verger, ou Dialogue du clerc et du chevalier. C'est un ouvrage qui a eu une grande réputation, et il est important de le lire comme un monument de l'ancienne tradition de la France sur la distinction des deux puissances. On y trouve les meilleurs principes mêlés avec beaucoup de puérilités, qui étaient encore à la mode dans le temps que l'auteur a écrit. Quel est cet auteur? et dans quel temps a-t-il vécu? C'est sur quoi nos critiques ne sont pas d'accord. On peut lire la dissertation qui a été imprimée, sur ce sujet, dans la nouvelle édition des *Libertés de l'Église gallicane*, ou *le Songe du verger*, qui était devenu assez rare, a été compris parmi les traités qui remplissent les deux premiers volumes de cette édition.

Au reste, comme il y a bien des landes dans cet ouvrage, et même des digressions inutiles et souvent frivoles, il faut savoir le lire de telle manière, que, en négligeant ce qui est de cette espèce, on ne s'attache qu'à ce qui peut mériter le temps qu'on y donnera.

Loiseau et M. Domat. Quoique ce que ces deux auteurs ont écrit sur la distinction des deux puissances soit fort court, ils avaient tous deux un si grand sens que les moments qu'on emploiera à les lire, ne seront pas perdus.

Articles de M. Pithou sur les libertés de l'Église gallicane. La lecture en sera bien placée après cette première étude des principes généraux de la matière.

Il sera bon de les lire dans l'édition in-quarto, avec les notes de M. Pithou.

Défense de la déclaration donnée par le clergé de France, en 1682, par Bossuet. Il suffira de lire, quant à présent, la troisième partie de cet ouvrage, qui contient cinq livres; outre que les principes généraux de la matière y sont rappelés, on y voit la suite des faits qui y ont rapport, et la connaissance en est très-importante, dans une matière qui dépend du fait presque autant que du droit. Entre le prince et ses sujets c'est la loi qui fixe les principes, et elle se suffit pleinement à elle-même; mais entre les souverains, ou entre deux puissances indépendantes l'une de l'autre et naturellement jalouses, les exemples ont souvent plus de force que les lois.

Traité manuscrit de M. le Merre, de la Discipline de l'Église de France, et de ses usages particuliers. Cet ouvrage contient plusieurs réflexions, aussi solides qu'utiles, sur les différentes espèces de lois ecclésiastiques et leur autorité, aussi bien que sur les matières que l'on doit regarder comme mixtes; et la lecture qu'on en fera servira comme de passage ou de transition, entre ce qui est de raisonnement ou de spéculation et ce qui est d'un plus grand usage dans la pratique.

Préliminaires de la seconde espèce, c'est-à-dire qui appartiennent en entier au droit ecclésiastique.

Art. 1er. *Histoire de ce droit.* Il y en a une abrégée à la tête de *l'Institution au droit ecclésiastique,* de l'abbé Fleury, mais elle est bien superficielle.

Il y en a une autre de M. Doujat, qui est plus étendue, et par laquelle on peut commencer.

Mais, ce qu'il y a de meilleur à lire, sur ce sujet, pour les commençants, ce sont les *Prénotions canoniques* du même auteur, ou du moins les cinq premiers livres de cet ouvrage, dans lequel il y a beaucoup de choses qui ne sont bonnes qu'à parcourir.

Art. 2. *Notice ou connaissance des différentes Collections* ou *Corps du droit canonique*. Outre ce qu'on aura déjà vu, sur ce sujet, dans les *Prénotions canoniques* de M. Doujat, il faut lire avec attention le traité de François Florent, *de Origine et arte juris canonici*. C'est un des meilleurs ouvrages qui aient été faits pour initier la jeunesse dans l'étude de ce droit.

On peut encore y ajouter, si l'on en a le temps, la lecture des *prolégomènes* que Beveregius a mis à la tête du recueil qui a pour titre: *Pandectæ canonum*, etc.

Il est bon, outre cela, de se familiariser avec ces différentes collections, en parcourant les différents recueils qui en ont été faits, comme celui de M. Pithou, celui de Justel, celui de Beveregius, etc.

La vue des pièces mêmes affecte davantage que ce qu'on en lit dans les auteurs, et d'ailleurs on apprend par là où l'on peut les trouver quand on en a besoin. La connaissance des livres, et de ce qu'on doit y chercher, est une science plus nécessaire qu'on ne peut le dire à un bon avocat général.

Art. 3. *Institutions au droit ecclésiastique*. Les plus aisées et les plus agréables à lire, peut-être même les plus utiles par rapport à nos usages, sont celles de M. l'abbé Fleury.

Le livre de Duaren, qui a pour titre: *de Sacris ecclesiæ ministeriis*, et qui est aussi une espèce d'institution au droit ecclésiastique, a quelque chose de plus noble et de plus élevé; il est d'ailleurs si bien écrit et en si beau latin, que la lecture en est non-seulement utile mais agréable.

L'ouvrage de Melchior Pastor: Sur les *bénéfices*, est encore un livre élémentaire en cette matière; et en y joignant les

Notes de Solier, on peut y acquérir une première teinture de la jurisprudence canonique, rapprochée de nos maximes et de nos usages.

Il ne sera pas inutile d'y joindre la lecture des *Paratitles* de Canisius sur les Décrétales : c'est un ouvrage fort court, mais qui suffit pour donner une notion générale de ce qui est contenu dans chaque livre et dans chaque titre des Décrétales, qui, sans être respectées en France comme des lois, y ont été néanmoins adoptées en quelque partie par l'usage, et qui ont toujours le mérite d'une collection méthodique à laquelle nos auteurs mêmes ont rapporté leurs travaux.

Enfin, un ouvrage qui peut aussi tenir lieu d'éléments, et qui doit être lu avec encore plus d'attention que les autres, est le *Traité des bénéfices* de Fra-Paolo. On y trouvera même des principes sur la distinction des deux puissances, qui sont au-delà de l'objet propre de ce livre, et il est bon de commencer à faire connaissance avec un auteur dont il y aura bien d'autres ouvrages à lire dans la suite.

Au reste, en finissant cet article, il n'est pas mauvais de rappeler encore ce que j'ai remarqué plus haut, que l'étude des *deux espèces de préliminaires du droit ecclésiastique,* doit être faite conjointement, en donnant une partie du temps qu'on y destine à la lecture des ouvrages qu'on vient d'indiquer sur la distinction des deux puissances, et l'autre partie à l'étude de l'*histoire,* à celle de la *critique des différentes collections*, et enfin à celle des *institutions du droit ecclésiastique.*

Comme il ne s'agit à présent que de se remplir l'esprit des premières notions générales, la simple lecture sera suffisante, sans y joindre un autre genre de travail; et, comme, en lisant les livres dont on a parlé, on verra les mêmes choses répétées en plusieurs manières différentes, il sera bien difficile qu'il n'en reste toujours une grande partie dans une tête qui a encore tous les avantages de la jeunesse. Les idées qu'on aura saisies, quoique superficiellement, s'éclair-

ciront, se digéreront, et s'affermiront plus parfaitement dans la suite par le travail qui doit les suivre.

ÉTUDE DU FOND DES MATIÈRES.

Étude des textes.

Art. 1 et 2. *Pragmatique Sanction* et *Concordat*. Avant que d'en commencer la lecture, il faut lire l'*Histoire* que MM. Dupuy ont écrite de l'une et de l'autre ; c'est la meilleure préparation avec laquelle on puisse entreprendre cette lecture, et elle servira beaucoup à diriger le jugement qu'on doit porter de ces deux ouvrages.

Il y en a des commentaires différents : la *Glose* du président Guimier *sur la Pragmatique* est un ouvrage estimé depuis longtemps, et on le rendrait beaucoup meilleur si on en retranchait tout l'inutile ; mais il n'est pas encore temps de se jeter ni dans cette lecture, ni dans celle des interprètes du concordat, ou des auteurs qui ont écrit sur les matières qu'il renferme. Je ne sais même si ce temps viendra jamais, et si l'on ne fera pas mieux de regarder ces ouvrages comme des livres qui sont bons à consulter sur les difficultés particulières qui se présentent dans le courant des affaires, plutôt que d'employer son temps à les lire de suite, avec plus de peine et d'ennui que de véritable utilité.

La bonne manière d'étudier d'abord, la Pragmatique et le concordat comme la plupart des lois, est de travailler à en bien entendre le texte, et à se former une idée claire de leurs dispositions.

On peut en faire une espèce de précis ou d'analyse, pour les graver plus profondément dans la mémoire. Toutes les matières qu'on y trouve ne méritent pas même que l'on prenne cette peine; et il suffira de le faire sur les titres *de Collationibus, de Causis, de Pacificis possessoribus, de Fri-*

volis appellationibus, qui se trouvent également dans l'une et dans l'autre, en y ajoutant, pour le concordat, le titre *de Regia ad prælaturas nominatione faciendâ*.

Il ne faudra pas oublier de joindre, aux titres *de la Pragmatique et du Concordat, de Collationibus* tout ce qui se trouve sur les gradués, dans les ordonnances antérieures et postérieures au concordat; moyennant quoi on aura épuisé en quelque sorte une matière qui est d'un grand usage, au moins pour tout ce qu'il est nécessaire de savoir, afin de se mettre en état d'étudier les questions particulières qui se présentent fréquemment sur ce sujet.

Il y aura bien d'autres choses qu'il faudra lire dans la suite par rapport à la pragmatique et au concordat; mais on ne parle à présent que de ce qui presse le plus.

Art. 3. *Concile de Trente*. Tout ce que l'on vient de lire dans l'article précédent peut s'appliquer aussi à l'étude du concile de Trente.

Lire les sessions qui regardent la discipline; tâcher, dans cette première lecture, d'en bien entendre le texte, et, sans se piquer quant à présent d'apprendre exactement sur ce concile tout ce qui est de critique et d'érudition, se contenter d'en acquérir une notion suffisante pour être en état de le mieux étudier dans la suite; c'est à quoi se réduit tout ce que j'ai à demander d'abord sur ce sujet. Il serait bon seulement d'y joindre la lecture des *Notes manuscrites* de M. le Merre, sur ce concile, pour commencer à y bien distinguer ce qui est contraire et ce qui est conforme à nos maximes ou à nos usages, et apprendre les principales règles de notre droit en les comparant avec celles du droit que le concile de Trente avait voulu établir.

Il viendra un temps où il faudra reprendre plus à fond l'étude de ce concile, en lire les deux célèbres histoires, et les comparer l'une avec l'autre, au moins dans les endroits les plus intéressants pour les maximes de la France; voir les différents recueils de pièces qui ont rapport à ce concile, et

les principaux écrits qui ont été faits pour en favoriser ou pour en empêcher la réception dans ce royaume.

Étude des ordonnances sur les matières ecclésiastiques.

On les trouvera presque toutes rassemblées dans un recueil qui forme le troisième volume du *Nouveau Traité des bénéfices ecclésiastiques*, en trois volumes in-quarto.

Il est bon de lire d'abord de suite les textes de ces lois en y joignant seulement, si l'on veut, les notes sur l'ordonnance de 1539; sur celles d'Orléans, de Moulins, etc., qui sont imprimées dans le *Recueil de Néron.*

Il n'est pas impossible, sans doute, qu'il n'échappe beaucoup de ce qu'on aura lu d'une manière si rapide; mais il en reste toujours une notion générale qui montre au moins tout ce que l'on doit savoir, et elle fait à peu près le même effet que la vue des cartes générales dans l'étude de la géographie, on n'en retient point le détail; mais les positions des provinces et des villes principales demeurent toujours dans l'esprit et forment comme des points auxquels on rapporte les connaissances plus exactes que l'on acquiert dans la suite.

Il faudra bientôt passer de cette notion superficielle à une étude plus parfaite des *Ordonnances sur les matières ecclésiastiques;* et c'est ici que je dois m'acquitter de ce que j'ai promis plus haut, je veux dire l'indication d'un travail qu'on peut faire sur ces ordonnances pour les fixer entièrement dans sa mémoire, et se mettre en état de les avoir toujours pour ainsi dire dans sa main.

Le *Code Henri*, où le président Brisson, émule de Tribonien, qui a voulu imiter le *Code de Justinien* jusque dans ses défauts, fournit non-seulement le plan, mais l'exécution en grande partie du travail qu'il serait à propos de faire sur les ordonnances.

Il les a arrangées suivant l'ordre des matières : il a subdivisé chaque matière en différents titres; et, dans chacun des articles de ces titres, il a réuni toutes les dispositions semblables des ordonnances pour n'en former que comme un seul article de loi, et il est évident qu'on ne peut pas imaginer une meilleure méthode pour mettre à profit l'étude des ordonnances et pour se les rendre toujours présentes.

Mais, sans examiner si l'ordre général de ce Code est bien bon, et si l'auteur a mieux réussi dans l'ordre particulier de chaque matière, il est certain, d'un côté, que cet ouvrage exige un très-grand supplément par rapport à tout ce qui l'a suivi; et, de l'autre, qu'il a besoin d'être remanié et perfectionné dans les choses mêmes qu'il contient.

En l'examinant sur les matières ecclésiastiques qui sont à présent notre unique objet, on trouvera qu'il y aura des titres à y ajouter; que, dans ceux qui y sont, il y en a qu'il faudrait subdiviser, et qu'enfin il serait peut-être bon d'en changer tout l'ordre général.

Il faudrait donc en former d'abord un nouveau plan, et faire la table des titres; après quoi on aurait deux ouvrages à faire en détail sur chaque titre, comme je viens de l'indiquer : l'un serait de suppléer ce qui manque au *Code Henri*, l'autre, de perfectionner ce qui s'y trouve.

L'ordre des temps paraîtrait demander que l'on s'attachât d'abord au premier; mais comme ce que le président Brisson a fait peut suffire par provision pour ce qui l'a précédé, il sera beaucoup plus utile de ne penser d'abord qu'à y suppléer ce qui l'a suivi, en observant toujours sa méthode, c'est-à-dire en réunissant dans le même article toutes les dispositions semblables des ordonnances postérieures, comme si l'on avait à en faire une nouvelle loi, sans oublier de citer à côté les articles de chaque ordonnance qui avaient été comme fondus en un seul; et c'est aussi ce que le président Brisson a eu soin de faire exactement.

Ainsi, pour rédiger un titre entier suivant cette idée, il

faudra commencer par écrire, dans l'ordre qu'on se sera prescrit, les articles qui sont dans le *Code Henri*, avec les renvois aux ordonnances dont ils ont été tirés, et mettre ensuite les nouveaux articles qu'on aura formés des dispositions des ordonnances postérieures.

On aura, par là, une espèce de *Code ecclésiastique* complet, et, en le relisant une fois l'année, au commencement de chaque Parlement, on y ajoutera les nouvelles lois, s'il y en avait qui eussent été faites dans le cours de l'année précédente sur les matières ecclésiastiques, en sorte que le Code croîtra successivement avec les années; et, chaque chose étant ainsi mise à sa place, rien n'échappera à notre avocat général, que je regarde ici comme cet orateur parfait que Cicéron et Quintilien cherchaient, et dont ils travaillaient à se former une juste idée.

Il observera, en passant (c'est-à-dire notre avocat général), que tous les articles du *Code Henri,* à la tête desquels on ne trouve que la date de 1585, sans aucun renvoi à des ordonnances, ne sont l'ouvrage que du président Brisson, qui avait fait ses additions aux lois précédentes, dans la vue de faire autoriser son Code par le roi Henri III. Ainsi, tous ces articles seront à retrancher dans un travail qui ne doit avoir pour objet que de mettre en ordre ce qui a vraiment force de loi; on trouvera d'ailleurs, en beaucoup d'endroits, que les ordonnances postérieures ont suppléé aux vues particulières du président Brisson.

Au reste, ce genre d'ouvrage n'est pas de ceux qu'on doit faire dans un temps fixe et rendre à un jour certain. L'essentiel est de le commencer bientôt et de le continuer avec persévérance. Il est même de nature à pouvoir être aisément exécuté par parties, et il n'y en a point dont on puisse faire un usage plus commode pour remplir les vides légers et les intervalles peu considérables que les occupations d'un avocat général peuvent lui laisser.

Étude des commentaires et des traités sur le droit ecclésiastique.

Pour bien expliquer l'usage qu'on peut en faire, il faudrait distinguer :

1° Les anciens et les nouveaux interprètes, dont les uns ont réciproquement leurs avantages sur les autres ;

2° Les auteurs ultramontains, qui doivent être lus avec précaution, et les auteurs français, qui ont suivi des maximes conformes à celles de la France, entre lesquels il faut préférer ceux qui sont le plus généralement estimés ;

3° Ceux qui ont fait des commentaires perpétuels ou des ouvrages généraux sur tout le droit canonique, et ceux qui n'ont travaillé que sur une partie de ce droit : les derniers valent ordinairement beaucoup mieux que les premiers.

Quel jugement doit-on porter sur tous ces auteurs? qu'est-ce qu'on doit en lire? et quand faudra-t-il placer cette lecture? Je ne dirai qu'un mot sur une matière qu'il serait trop long de traiter par écrit, et il faudra y suppléer par la conversation. Je commence par ce qui regarde les commentateurs.

Entre les anciens, les plus estimés sont Innocent IV, qui, d'interprète du droit canonique, devint auteur d'une partie de ce droit, par les décisions qu'il donna depuis qu'il fut élu pape; Jean André, Hostiensis, Bouhic, Panorme, ou l'abbé de Palerme, Zabarella, Joannes de Anania, etc.

Entre les modernes, les plus célèbres et les plus utiles de ceux qui ont suivi les *opinions ultramontaines,* et qui ont regardé *le corps du droit canonique* comme un recueil de véritables lois, sont Fagnan et Gonzalez.

Parmi les interprètes français, ou ceux qui ont écrit à peu près dans le même esprit, en se rapprochant de nos maximes, les meilleurs sont Florent, la Coste, et Van-Espen.

L'étude des anciens commentateurs a deux avantages principaux :

Le premier, est qu'on y trouve plusieurs faits singuliers qui sont arrivés de leur temps, et qui peuvent servir beaucoup à illustrer la jurisprudence canonique, où les exemples ne sont guère moins importants à savoir que les lois.

J'ai souvent désiré que quelque jeune homme laborieux entreprît de lire les anciens canonistes dans cette vue, c'est-à-dire pour en extraire tous les faits qui y sont rapportés, dont on peut se servir pour exemples : c'est un travail qu'un avocat général ne saurait faire, et le peu de temps qui lui reste doit être employé encore plus utilement ; mais s'il pouvait trouver, dans la jeunesse du barreau, quelque avocat d'assez bonne volonté pour se charger de cette entreprise, il en résulterait un ouvrage qui serait non-seulement utile, mais curieux, qu'on pourrait donner au public sous le titre d'*Anecdotes de la jurisprudence ecclésiastique,* et en y joignant ce que l'on peut trouver sur ce sujet dans les historiens contemporains, et dans les recueils de pièces ou de monuments historiques, on en ferait un livre dont la lecture serait intéressante pour les jurisconsultes, et même pour ceux qui ne le sont pas.

Le second avantage de la lecture des anciens interprètes est de connaître, par ce moyen, le progrès des opinions ultramontaines. On remarque souvent dans ces auteurs que les maximes de leur temps étaient plus pures, moins éloignées de la saine discipline, moins favorables à des prétentions exorbitantes, qu'on ne pensait pas encore à soutenir, ou qu'on ne proposait que faiblement les maximes des modernes, dont la flatterie a enchéri dans certains points sur celle de leurs prédécesseurs. Nos jurisconsultes français en ont souvent tiré des armes pour combattre les partisans de la pleine puissance du pape. L'abbé de Palerme, par exemple, et Adrien VI, qui de même qu'Innocent IV avait écrit comme docteur, avant de décider comme pape, sont

cités heureusement par les défenseurs de nos maximes contre le système de l'infaillibilité du pape, telle que les Italiens la soutiennent aujourd'hui. Ce serait donc encore un ouvrage très-utile de recueillir, dans ces anciens interprètes, tout ce qui tend à confirmer la doctrine de la France, ou à faire mieux sentir les excès des ultramontains modernes. Cet ouvrage est bien avancé par ceux de nos auteurs qui ont le mieux écrit sur nos maximes; mais on pourrait encore y ajouter beaucoup de semblables autorités. Et quoique ce travail, non plus que le précédent, ne puisse pas être exigé d'un avocat général, il est bon cependant qu'il ait lui-même cette notion dans l'esprit, afin que, lorsqu'il sera obligé de consulter les anciens interprètes sur les questions qu'il aura à traiter, il remarque, chemin faisant, ce qui peut servir à l'usage que je viens d'indiquer.

Les interprètes modernes ont réciproquement plusieurs avantages sur les anciens [1].

---

[1] Cette instruction n'a pas été finie.

FRAGMENTS DIVERS

SUR L'ÉGLISE ET LES DEUX PUISSANCES.

L'Église, née sur la croix, accrue par le sang des martyrs, étendue par toute la terre, *une, sainte,* toujours visible au milieu même des nuages, inébranlable, quoique souvent agitée, *invincible, quoique tout le monde conspire à lui faire la guerre*[1], subsistera jusqu'à la fin des siècles, et régnera dans l'éternité.

La vue des événements heureux ou malheureux qu'elle a éprouvés forme la plus longue et la plus intéressante de toutes les histoires, et présente un spectacle utile surtout à ceux qui sont appelés, par leurs emplois, à contribuer au bonheur des citoyens et à protéger l'Église. La vie et la mort des saints qui l'ont défendue par leurs écrits, ou soutenue par les exemples d'un héroïsme auparavant inconnu, sont sans doute un des principaux ornements de cette histoire. Mais rien n'est plus digne de l'attention de l'homme public, dans l'*Histoire de l'Église,* que l'histoire même et tout ce qui peut faire connaître ses principaux caractères, son autorité et sa police; la nature, l'objet et l'exercice de la puissance que Dieu lui a donnée sur les esprits.

[1] Termes de saint Alexandre dans M. de Fleury, t. III, p. 79.

La relation que cette puissance a nécessairement dans plusieurs matières avec une puissance d'un autre genre, les différends qui se sont élevés quelquefois entre l'une et l'autre, et les principes qui peuvent servir à les concilier ; ce sont encore des objets sur lesquels les auteurs ecclésiastiques se sont moins arrêtés et qui ne doivent pas échapper aux réflexions de celui qui aime sincèrement l'État et l'Église, et qui veut s'instruire à fond de ses devoirs.

Mais, pour suivre ses vues dans toute leur étendue, il faut remonter jusqu'à la source du pouvoir et du gouvernement de l'Église, et commencer son histoire par celle de Jésus-Christ même, et du ministère qu'il est venu exercer sur la terre.

Jésus-Christ, *par qui et en qui tout a été créé dans le ciel et dans la terre, les choses visibles et les invisibles*[1], *principe*[2] de tout, *qui est le chef de toute principauté et de toute puissance*[3], *et que le père a fait aussi chef de l'Église qui est son corps*[4], réunissait en lui deux sortes de puissances : celle qui lui appartient sur les corps et sur toutes les choses visibles et temporelles, et celle qui lui appartient également sur les esprits et sur toutes les choses visibles et spirituelles. C'est ainsi qu'il a toujours possédé une double royauté ; et lui seul peut réunir, comme dans une même source et dans un même principe, deux espèces d'autorités destinées, par la nature même de leur objet, à être toujours distinctes ou séparées.

L'une de ces deux puissances, celle qui fait impression sur les hommes par la terreur des peines extérieures, avait été donnée par le Très-Haut aux rois ou à ceux en qui réside le pouvoir suprême pour l'exercer par eux-mêmes et par leurs officiers. *Il n'y a point*, en effet, *de puissance qui*

[1] Épître aux Colossiens, ch. I, v. 16. — [2] *Ibid.*, v. 18 Jos., 8, v. 25. — [3] Épître aux Colossiens, ch. II, v. 10. — [4] Épître aux Éphésiens, ch. I, v. 22 et 23; Épître aux Colossiens, ch. I, v. 18.

ne vienne de Dieu [1]. Les princes et les juges temporels *n'en auraient aucune, si elle ne leur était donnée d'en haut* [2]. Et par une conséquence de cette origine vénérable de leur pouvoir, quand ils seraient infidèles, *ils sont* toujours *les ministres de Dieu* [3].

Lorsque Jésus-Christ vint dans le monde, cette autorité résidait dans l'empereur Auguste et les officiers qu'il envoyait pour gouverner les provinces, et dans Hérode, qui conservait en Judée le titre et un reste des fonctions de roi. Ce fut sans sujet que ce prince *se troubla et Jérusalem avec lui*, lorsqu'il apprit qu'*il était né un roi des Juifs* [4]. *Celui qui donne les couronnes du ciel ne venait point enlever* aux rois *celles de la terre.* Le gouvernement qu'il devait établir, ne retranchait rien de l'autorité et de l'étendue du gouvernement politique, et il n'y a point, au contraire, de maxime plus conforme au christianisme que celle qui nous apprend que les princes, en embrassant la vraie religion, ne perdent rien du pouvoir qu'ils avaient auparavant.

La vie de Jésus-Christ, pauvre, simple, longtemps cachée, et toujours humble, fit voir encore plus combien était vaine cette inquiétude cruelle qui fit couler le sang innocent. Il ne possédait pas sur la terre *de quoi reposer sa tête!* Il n'y était *pas pour être servi, mais pour servir,* et pour exciter, par un si grand exemple, les pasteurs et tous ceux qui ont des dignités ecclésiastiques ou séculières à s'appliquer uniquement au bien de ceux dont le soin leur est confié. *Il s'enfuit seul sur une montagne, lorsqu'il connut que le peuple,* frappé de ses miracles, *allait venir pour le faire roi* [5]. S'il entra dans Jérusalem comme roi, c'est avec des caractères qui ne conviennent pas aux princes temporels. Il représentait toujours son royaume comme un royaume céleste,

[1] Épître aux Romains, ch. I, v. 1, 4, 6. — [2] Josué, ch. XIX, v. 11. — [3] Épître aux Romains. — [4] Saint Matthieu, ch. II, v. 2, . — [5] Jos., ch. VI, v. 6.

spirituel, qui n'était pas de ce monde. *Si mon royaume était de ce monde,* disait-il, *mes officiers combattraient pour m'empêcher d'être livré aux Juifs*[1], marquant ainsi qu'il était dépouillé de cette force et de cette contrainte qui est le propre de la puissance temporelle. L'empire qu'il n'a pas voulu prendre pour lui, n'a pas sans doute été communiqué par lui à ses ministres; au contraire, après avoir réprimé l'ambition de deux d'entre eux qui se faisaient des idées trop humaines des places de son royaume, il prit soin de leur apprendre à tous, en leur proposant même son exemple, combien il devait y avoir de différence entre leur gouvernement et la *domination des rois des nations*[2].

Aussi, il n'exerça jamais aucune partie des fonctions qui dépendent de la puissance royale. Lorsqu'un homme vint le prier d'ordonner à son frère de partager avec lui une succession qu'il ne pouvait retenir en entier sans injustice : *Homme,* répondit Jésus-Christ, *qui m'a établi au-dessus de vous pour être juge ou pour régler des partages?* C'est ainsi qu'il a décidé que, pour exercer la justice contentieuse et prononcer sur la propriété des biens ou sur le fait de la possession, il faut être établi par celui en qui réside l'autorité souveraine; que ces fonctions ne sont point naturellement celles de ses ministres; et que, s'ils jugent avec quelque appareil extérieur, s'ils connaissent du civil dans des matières mixtes et quelquefois même de demandes toutes civiles, ce ne peut être en vertu de la mission et de l'autorité que Jésus-Christ leur a données; mais qu'ils exercent en ce point, par la permission expresse ou tacite du prince temporel, une partie de son autorité.

Jésus-Christ ne se contenta pas de ne rien ôter à la puissance séculière, il voulut encore montrer qu'il y était soumis. Il obéit à un édit d'Auguste[3], avant même que de naître.

[1] Jos., ch. XIX. — [2] Saint Matthieu, ch. XX; saint Marc, ch. X; saint Luc, ch. XXII — [3] Saint Luc, ch. II, v. 1, 4, 5.

Il paya le tribut pour lui et pour le chef de ses apôtres, à ceux qui étaient préposés pour l'exiger [1], quoique le roi de la terre en dût être plus exempt *que les enfants des souverains.* Il enseigna publiquement qu'il fallait *rendre à César ce qui est à César, à Dieu ce qui est à Dieu* [2]; distinguant, par là, deux ordres de domination aussi bien que de devoirs. *Il se livra* enfin *au jugement,* même *injuste, d'un juge* [3] envoyé par un prince temporel; et comme il ne souffrit que *parce qu'il le voulut* [4], il voulut souffrir en exécution de ce jugement.

La nouvelle loi qu'il a donnée a même augmenté en un sens l'autorité des princes, soit parce qu'elle l'a rendue plus respectable en montrant que son origine vient de Dieu, soit parce qu'en apprenant aux sujets à se soumettre, non-seulement par nécessité et par raison, mais par religion et par conscience, à obéir même à des maîtres fâcheux, elle a réellement donné aux souverains et à ceux qui agissent sous leurs ordres, une assurance que le nombre des soldats ne pouvait leur donner, et de nouveaux moyens de se faire obéir. Mais, pour connaître la nature et l'utilité de cette loi, il faut reprendre les choses de plus haut.

Avant qu'elle eût été publiée, les hommes étaient conduits par deux sortes de règles : un droit commun à tous, qui comprend les préceptes du droit naturel et ceux du droit des gens, un droit particulier à chaque peuple, qui est le droit civil des différents États.

Le peuple juif avait cet avantage entre tous les peuples, que ses lois, soit sur le culte de la religion, soit sur les matières profanes, lui avaient été données par l'ordre de Dieu, qui s'était réservé, sur cette nation, même pour la

[1] Saint Matthieu, ch. XVII, v. 23. — [2] *Ibid.,* ch. XXII, v. 16; Marc, ch. XII, v. 13; saint Luc, ch. XX, v. 20. — [3] I. Saint Pierre, ch. II, v. 23, selon la Vulgate dont le sens est reconnu catholique par l'Église, quoique non conforme au texte grec en cet endroit. — [4] Isaïe, ch. CIII, v. 7.

conduite extérieure et le gouvernement politique [1], un empire particulier.

Toutes ces lois, celles mêmes de Moïse, avaient deux défauts principaux : l'un, qu'en prescrivant aux hommes ce qu'ils devaient faire, elles ne les mettaient point en état de le faire, et les rendaient par là plus coupables, ne marquant pas même assez les motifs dont on devait être animé pour les accomplir; l'autre défaut était qu'en s'accommodant trop à la faiblesse humaine ou au penchant de chaque nation, elles s'éloignaient de leurs propres principes dans plusieurs conséquences, et restaient imparfaites sans oser porter les choses au point où elles devaient être suivant leur nature.

Jésus-Christ pouvait seul remédier au premier de ces défauts, puisqu'il n'y avait que lui qui pût, non-seulement montrer le bien aux hommes, mais rendre les hommes bons, et donner en même temps la loi, la force d'accomplir la loi, et l'accomplissement même de la loi. Il était aussi réservé à lui seul de rétablir et de porter à leur perfection les principaux engagements qui unissent les hommes entre eux dans l'ordre que Dieu a établi.

L'amour de Dieu, l'amour du prochain, la connaissance de soi-même, sont les trois grands principes d'où dépend toute la conduite de la vie, soit pour les personnes publiques, soit pour les simples particuliers. Jésus-Christ nous apprend que tous les devoirs, tous les préceptes et toute la loi, sont renfermés dans l'obligation générale d'aimer Dieu sans exception et sans bornes, et d'aimer nos semblables comme nous-mêmes [2]. Et quelques jurisconsultes ont fait voir que c'est de là que dérivent tous les engagements légitimes et les principales règles du droit sur la nature et les effets de cet engagement [3]. Mais la loi de Jésus-Christ

[1] Surtout au temps de Moïse, de Josué et des Juges, *tot. lib. Deut. Jos. Judic. et Reg., lib.* 1.

[2] Saint Matthieu, ch. XXII, v. 40. — [3] Domat, *Traité des lois.*

s'attache encore à faire accomplir à l'homme, avec joie, ces obligations si conformes à sa nature. Elle lui fait connaître ce qu'il est et ce qu'il doit être, sa faiblesse, et les secours avec lesquels il pourra faire ce qu'elle lui prescrit. Elle tend à réformer les principes des actions encore plus que les actions mêmes, à faire aimer le bien encore plus qu'à éloigner du mal. Il n'y a point de loi qui soit plus exacte ni mieux suivie dans toutes ses conséquences, plus élevée, plus pure, et en même temps plus simple et plus naturelle dans ses principes. Il n'y en a point qui soit capable de former de meilleurs pères de famille, de meilleurs amis, de meilleurs citoyens; et ceux mêmes qui, dans la doctrine de Jésus-Christ, blasphèment des mystères qu'ils n'entendent pas, pendant qu'ils sont forcés d'admirer des préceptes qu'ils ne peuvent s'empêcher d'entendre, conviennent tous que rien n'est plus utile que la pratique de l'Évangile pour le bien de la société, qu'ils se vantent d'avoir toujours en vue et dont ils font leur seule règle. En effet, ni les républiques que l'antiquité a admirées, ni la république imaginaire de Platon, n'approchent de l'ordre, de la paix, de l'union qui régnerait dans un état dont tous les membres observeraient exactement la loi de Jésus-Christ.

Un seul livre, écrit simplement, capable d'étonner les plus grands génies par l'élévation de ses principes, et cependant à la portée des plus petits esprits, contient toute cette loi. Il n'a point de page qui ne renferme beaucoup plus de substance, et n'aille beaucoup plus loin que tout ce que les plus grands hommes de l'antiquité sont parvenus à découvrir sur la morale par parties, avec peine et par un long circuit de raisonnements. La vérité de ses décisions se présente d'elle-même et frappe également tout le monde, et l'on reconnaît qu'elles sont conformes à la nature de l'homme, à ces premières notions de droiture et de justice qui ont toujours été en lui, dont tout homme raisonnable ne cherche point la preuve, et dont les plus déraisonnables ne peuvent

même douter. Un ouvrage si fort au-dessus des forces de l'homme est encore une preuve de la vérité de la religion chrétienne et de la divinité de Jésus-Christ.

C'était une suite nécessaire des lumières que cette loi nous a données, de rectifier les idées auxquelles on s'était accoutumé sur plusieurs matières qui intéressent l'administration de la justice, la police et la conservation des États.

Le mariage est le premier et le plus important des engagements nécessaires à la société. Si on le considère dans le droit naturel et dans sa première institution, c'est une union sainte qui a Dieu même pour auteur, perpétuelle, et qui doit durer autant que la vie. Si l'on consulte les principes généraux du droit civil, c'est un lien légitime qui forme dans toute la vie une liaison inséparable [1]. Cependant, les mêmes lois qui définissent ainsi le mariage, celles mêmes qui avaient été données aux Juifs, dont plusieurs dispositions avaient été accordées *à la dureté de leur cœur,* permettaient de rompre cette union établie pour être inséparable, et que les jurisconsultes romains regardent eux-mêmes comme perpétuelle, du moins dans le vœu et l'intention de ceux qui la forment. Jésus-Christ, en marquant *qu'il n'en était pas ainsi au commencement,* paraît avoir écarté, par ce seul mot, toutes les raisons qui avaient porté les anciens législateurs à permettre le divorce, la pluralité des femmes, et même le système licencieux de la communauté des femmes que Lycurgue n'avait pas eu peur d'autoriser. En ramenant ainsi à sa première institution l'engagement qui est comme le principe et la pépinière des États, Jésus-Christ a voulu encore le rendre sacré, non-seulement par le souvenir de son établissement, mais aussi par une bénédiction particulière, et par un sacrement propre aux peuples chrétiens.

---

[1] *Individuam vitæ consuetudinem continens.*

RÉQUISITOIRE

POUR L'ENREGISTREMENT DE LA BULLE CONTRE LE LIVRE

DES MAXIMES DES SAINTS.

RÉQUISITOIRE

POUR L'ENREGISTREMENT DE LA BULLE CONTRE LE LIVRE DES MAXIMES DES SAINTS.

(Le 14 août 1699)

Ce jour, les grand'chambre et tournelle assemblées, les gens du roi sont entrés, et Me Henri-François d'Aguesseau, avocat dudit seigneur roi, portant la parole, ont dit :

MESSIEURS,

Nous apportons à la cour des lettres patentes, par lesquelles il a plu au roi d'ordonner l'enregistrement et la publication de la constitution de N. S. P. le pape, qui condamne le livre intitulé : *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*, composée par messire FRANÇOIS DE SALIGNAC DE FÉNELON, archevêque de Cambrai ; et nous nous estimons heureux de pouvoir vous annoncer en même temps la conclusion de cette grande affaire, qui, après avoir tenu toute l'Église en suspens pendant plus de deux années, lui a donné autant de joie et de consolation dans sa fin, qu'elle lui avait causé de douleur et d'inquiétude dans son commencement.

Ce saint, ce glorieux ouvrage, dont le succès intéressait également la religion et l'État, le sacerdoce et l'empire, est le fruit précieux de leur parfaite intelligence. Jamais les deux

puissances suprêmes que Dieu a établies pour gouverner les hommes n'ont concouru avec tant de zèle, disons même avec tant de bonheur, à la fin qui leur est commune, c'est-à-dire à la gloire de celui qui prononce ses oracles par la bouche de l'Église, et qui les fait exécuter par l'autorité des rois.

Des ténèbres, d'autant plus dangereuses qu'elles empruntaient l'apparence et l'éclat de la plus vive lumière, commençaient à couvrir la face de l'Église. Les esprits les plus élevés, les âmes les plus célestes, trompées par les fausses lueurs d'une spiritualité éblouissante, étaient celles qui couraient avec le plus d'ardeur après l'ombre d'une perfection imaginaire; et si Dieu n'avait abrégé ces jours d'illusion et d'égarement, les élus mêmes, s'il est possible, et s'il nous est permis de le dire après l'Écriture, auraient été en danger d'être séduits.

La vérité s'est fait entendre par la voix du pape, et par celle des évêques; elle a appelé la lumière, et la lumière est sortie du sein des ténèbres. Il n'a fallu qu'une parole pour dissiper les nuages de l'erreur, et le remède a été si prompt et si efficace, qu'il a effacé jusqu'au souvenir du mal dont nous étions menacés.

Un des plus saints pasteurs que Dieu, dans sa miséricorde, ait jamais donnés à son Église, un pape digne par son éminente piété d'être né dans ces siècles heureux où le ciel mettait au nombre de ses saints tous ceux que Rome avait élevés au rang de ses pontifes, est celui que la Providence a choisi pour faire ce discernement si nécessaire, mais si difficile, entre la vraie et la fausse spiritualité. La gloire en était due à un pontificat si pur, si désintéressé, si pacifique; il semble que Dieu, dont les yeux sont toujours ouverts sur les besoins de son Église, ait prolongé les jours de notre saint pontife, qu'il ait ranimé sa vieillesse comme celle de l'aigle, pour parler encore le langage de l'Écriture, et qu'il lui ait inspiré une nouvelle ardeur à l'extrémité de sa course, pour le

mettre en état d'être non-seulement l'auteur, mais le consommateur de ce grand ouvrage.

L'Église gallicane, représentée par les assemblées des évêques de ses métropoles, a joint son suffrage à celui du saint-siége: animée par l'exemple et par les doctes écrits de ces illustres prélats qui se sont déclarés si hautement les zélés défenseurs de la saine doctrine, elle a rendu un témoignage éclatant de la pureté de sa foi. La vérité n'a jamais remporté une victoire si célèbre ni si complète sur l'erreur, aucune voix discordante n'a troublé ce saint concert, cette heureuse harmonie des oracles de l'Église. Et quelle a été sa joie, lorsqu'elle a vu celui de ses pasteurs dont elle aurait pu craindre la contradiction, si son cœur avait été complice de son esprit, plus humble et plus docile que la dernière brebis du troupeau, prévenir le jugement des évêques, se hâter de prononcer contre lui-même une triste, mais salutaire censure, et rassurer l'Église effrayée de la nouveauté de sa doctrine, par la protestation aussi prompte que solennelle d'une soumission sans réserve, d'une obéissance sans bornes, et d'un acquiescement sans ombre de restriction !

Que restait-il après cela, si ce n'est qu'un roi dont le règne victorieux n'a été qu'un long triomphe encore plus pour la religion que pour lui-même, voulut toujours mériter le titre auguste de protecteur de l'Église et d'évêque extérieur, en joignant les armes visibles de la puissance royale à la force invisible de l'autorité ecclésiastique ?

C'est lui qui, après avoir donné aux évêques la sainte consolation de traiter en commun des affaires de la foi suivant la pureté de l'ancienne discipline, met aujourd'hui le dernier sceau à leurs délibérations, en ordonnant que la constitution du pape, acceptée par les Églises de son royaume, sera reçue, publiée, et exécutée dans ses États.

Nous avons vu avec plaisir les évêques renouveler en faveur de ce grand prince ces saintes acclamations, ces vœux si tendres et si touchants que les Pères des conciles géné-

raux ont faits autrefois en faveur des empereurs romains. Qu'il nous soit permis d'emprunter aussi leurs éloquentes expressions, et de dire après eux avec encore plus de vérité : Grâces immortelles au nouveau David, au nouveau Constantin, illustre par ses conquêtes, plus illustre encore par son zèle pour la religion. Vainqueur des ennemis de l'État, il triomphe avec plus de joie de ceux de l'Église. Destructeur de l'hérésie, vengeur de la foi, auteur de la paix, plein de ce double esprit qui forme les grands rois et les grands évêques, roi et prêtre tout ensemble, ce sont les termes du concile de Chalcédoine, que la Providence, qui lui a donné ce cœur royal et sacerdotal, le conserve longtemps sur la terre pour la gloire de la religion et pour notre bonheur ; que le Dieu qu'il fait régner à sa place étende le cours de sa vie au-delà des bornes de la nature, et que le roi du ciel protége toujours celui de la terre. Ce sont les vœux des pasteurs, ce sont les prières des Églises ; et nous osons dire, Messieurs, que ce sont encore plus, s'il est possible, et vos souhaits et les nôtres.

Ne craindrons-nous point de mêler à des applaudissements si justement mérités les protestations solennelles que le public attend de nous en cette occasion, contre les conséquences que l'on pourrait tirer un jour de l'extérieur et de l'écorce d'une constitution qui ne renferme rien dans sa substance que de saint et de vénérable.

Mais, sans attester ici avec nos illustres prédécesseurs la foi de ce serment inviolable qui nous a dévoués à la défense de l'Église et de l'État, ne nous suffit-il pas de pouvoir nous rendre ce témoignage à nous-mêmes, que nous marchons avec autant de confiance que de simplicité dans la route que nos pasteurs nous ont tracée ?

Comme eux, nous adhérons à cette doctrine si pure que le chef de l'Église, le successeur de saint Pierre, le vicaire de Jésus-Christ, le père commun de tous les fidèles, vient de confirmer par sa décision.

Mais comme eux aussi, et nous devons dire même encore plus qu'eux, nous sommes obligés de conserver religieusement le dépôt précieux de l'ordre public, que le roi veut bien confier à notre ministère; et de le transmettre à nos successeurs, aussi pur, aussi entier, aussi respectable que nous l'avons reçu de ceux qui nous ont précédé.

Après cela, nous ne nous engagerons point dans de longues dissertations, ni sur la forme générale de la constitution dont nous venons au nom du roi requérir l'enregistrement, ni sur les clauses particulières qu'elle renferme.

Nous savons que le pouvoir des évêques et l'autorité attachée à leur caractère d'être juges des causes qui regardent la foi, est un droit aussi ancien que la religion, aussi divin que l'institution de l'épiscopat, aussi immuable que la parole de Jésus-Christ même.

Que cette doctrine établie par l'Écriture, confirmée par le premier usage de l'Église naissante, soutenue par l'exemple de ce qui s'est passé d'âge en âge et de génération en génération dans les causes de la foi, transmise jusqu'à nous par les Pères et par les docteurs de l'Église, enseignée par les plus saints papes, attestée dans tous les siècles par la bouche de ceux qui composent la chaîne indissoluble de la tradition, et surtout par les témoignages anciens et nouveaux de l'Église de France, n'a pas besoin du secours de notre faible voix pour être regardée comme une de ces vérités capitales que l'on ne peut attaquer sans ébranler l'édifice de l'Église dans ses plus solides fondements.

Que si des esprits peu éclairés avaient besoin de preuves pour être convaincus de cette grande maxime, il suffirait de les renvoyer aux savants actes de ces assemblées provinciales que la postérité conservera comme un monument glorieux des lumières et de l'érudition de l'Église gallicane.

C'est là qu'ils apprendront, beaucoup mieux que dans nos paroles, quelle multitude de faits, quelle nuée de témoins s'élèvent en faveur de l'unité de l'épiscopat.

C'est là qu'ils reconnaîtront que si la division des royaumes, la distance des lieux, la conjoncture des affaires, la grandeur du mal, le danger d'en différer le remède, ne permettent pas toujours de suivre l'ancien ordre et les premiers vœux de l'Église en assemblant les évêques, il faut au moins qu'ils examinent séparément ce qu'ils n'ont pu décider en commun, et que leur consentement exprès ou tacite imprime à une décision vénérable par elle-même le sacré caractère d'un dogme de la foi.

Et soit que les évêques de la province étouffent l'erreur dans le lieu qui l'a vue naître, comme il est presque toujours arrivé dans les premiers siècles de l'Église, soit qu'ils se contentent d'adresser leurs consultations au souverain pontife sur des questions dont ils auraient pu être les premiers juges, comme nous l'avons vu encore pratiquer dans ce siècle, soit que les empereurs et les rois consultent eux-mêmes et le pape et les évêques, comme l'Orient et l'Occident en fournissent d'illustres exemples, soit enfin que la vigilance du saint-siége prévienne celle des autres Églises, comme on l'a souvent remarqué dans ces derniers temps, la forme de la décision peut être différente, quand il ne s'agit que de censurer la doctrine et non pas de condamner la personne de son auteur; mais le droit des évêques demeure inviolablement le même, puisqu'il est vrai de dire qu'ils jugent toujours également, soit que leur jugement précède, soit qu'il accompagne ou qu'il suive celui du premier siége.

Ainsi, au milieu de toutes les révolutions qui altèrent souvent l'ordre extérieur des jugements, rien ne peut ébranler cette maxime incontestable qui est née avec l'Église, et qui ne finira qu'avec elle : que chaque siége, dépositaire de la foi et de la tradition de ses pères, est en droit d'en rendre témoignage, ou séparément, ou dans l'assemblée des évêques, et que c'est de ces rayons particuliers que se forme ce grand corps de lumière qui, jusqu'à la consommation des siècles, fera toujours trembler l'erreur et triompher la vérité.

Nous sommes même persuadé que jamais il n'a été moins nécessaire de rappeler ces grands principes de l'ordre hiérarchique que sous le sage pontificat du pape qui nous gouverne.

Successeur des vertus encore plus que de la dignité du grand saint Grégoire, il croirait, comme ce saint pape, se faire une injure à lui-même s'il donnait la moindre atteinte au pouvoir de ses frères les évêques : *Mihi injuriam facio, si fratrum meorum jura perturbo.* Il sait comme lui que l'honneur de l'Église universelle est son plus grand honneur; que la gloire des évêques est sa véritable gloire; et que plus on rehausse l'éclat de leur grandeur, plus on relève la dignité de celui que la Providence divine a certainement placé au-dessus d'eux.

Il aspire à être aussi saint, mais non pas plus puissant dans l'Église, que ces fermes colonnes de la vérité, saint Innocent, saint Léon, saint Martin, et tant d'autres saints pontifes qui, tous également assis dans la chaire du prince des apôtres, n'ont pas cru avilir la dignité du saint-siége lorsqu'ils ont jugé que le suffrage des évêques devait affermir irrévocablement l'autorité de leur décision, et que c'était à ce caractère sensible d'une parfaite union des membres avec leur chef, que tous les chrétiens étaient obligés de reconnaître la voix de la vérité et le jugement de Dieu même.

Nous pourrions donc dire avec confiance qu'il ne serait pas absolument nécessaire de protester ici en faveur du pouvoir et de l'autorité des évêques, si nous étions assurés d'obtenir toujours de la faveur du ciel un pape semblable à celui qu'il laisse encore à la terre.

Mais comme les temps ne seront peut-être pas toujours tranquilles, aussi éclairés, aussi heureux que ceux dans lesquels nous vivons, nous ne pouvons nous dispenser, Messieurs, de vous supplier ici de prévenir par une modification salutaire les avantages que l'ignorance ou l'ambition des siècles à venir pourrait tirer un jour de ce qui s'est passé touchant

la constitution du pape que nous avons l'honneur de vous présenter.

Dispensateurs d'une portion si considérable de l'autorité du roi, consacrez-la, comme lui, à la défense et à la gloire de l'Église; conciliez par un sage tempérament les intérêts du pape avec ceux des évêques; recevez son jugement avec une profonde vénération, mais sans affaiblir l'autorité des autres pasteurs. Que le pape soit toujours le plus auguste, mais non pas l'unique juge de notre foi; que les évêques soient toujours assis après lui, mais avec lui, pour exercer le pouvoir que Jésus-Christ leur a donné en commun d'instruire les nations, et d'être dans tous les temps et dans tous les lieux les lumières du monde.

Après avoir envisagé la constitution que nous apportons à la cour, par rapport à la forme générale de la décision, deux clauses particulières qui y sont insérées attirent encore l'attention de notre ministère.

L'une est la clause qui porte que la constitution est émanée *du propre mouvement de Sa Sainteté.*

Clause qui ne s'accorde ni avec l'ancien usage de l'Église, suivant lequel les décisions du pape devaient être formées dans son concile; ni avec la discipline présente, dans laquelle cet ancien concile est représenté par le collége des cardinaux.

Clause que les docteurs ultramontains ont même regardée comme peu honorable au saint-siége; puisque, selon eux, dans sa première origine, elle faisait considérer la décision du pape plutôt comme l'ouvrage d'un docteur particulier, que comme le jugement du chef de l'Église.

Clause enfin contre laquelle nos pères se sont élevés en 1623 et en 1646, et qui, quoique beaucoup plus innocente dans la conjoncture de cette affaire, ne doit jamais être approuvée parmi nous, quand même on ne pourrait lui opposer que la crainte des conséquences.

L'autre clause est celle qui prononce une défense générale

de lire le livre condamné, *même à l'égard de ceux qui ont besoin d'une mention expresse.*

Il serait inutile de s'étendre ici sur la nouveauté et sur les inconvénients de cette clause. Vous savez, Messieurs, de quelle importance il est de ne se relâcher jamais de l'observation exacte de ces grandes maximes que les papes eux-mêmes nous ont enseignées, lorsqu'ils ont reconnu qu'il y a des personnes qui ne sont jamais comprises ni dans les décrets du saint-siége, ni dans les canons des conciles, quelque générale que soit leur disposition, si elles n'y sont nommément et expressément désignées.

Nous sommes convaincu que l'on n'abusera jamais de ce style nouveau, qui semble donner atteinte indirectement à cette maxime inviolable; et trop de raisons nous empêchent de craindre un pareil abus, pour vouloir en relever ici les conséquences.

Mais, quelque assurance que nous ayons sur ce sujet, nous manquerions à ce que nous devons au roi, au public, à nous-même, si nous ne déclarions au moins que nous ne pouvons approuver une clause qu'il nous suffit de regarder comme nouvelle, pour ne la pas recevoir.

Telles sont, Messieurs, toutes les observations que notre devoir nous oblige de faire, et sur la forme générale, et sur les clauses particulières de la constitution. Nous n'avons eu qu'un seul but en vous les expliquant; et tout ce que notre ministère exige de nous, après l'acceptation solennelle des Églises de France, se réduit à vous proposer aujourd'hui d'imiter cette simple mais utile protestation que nous trouvons dans les souscriptions d'un ancien concile d'Espagne : *salva priscorum canonum auctoritate.*

C'est sur ce modèle que nous avons cru devoir former les conclusions que nous avons prises par écrit en la manière accoutumée; nous les déposons entre vos mains, et nous les soumettons avec respect à la supériorité de vos lumières.

C'est par vos yeux que le roi veut examiner l'extérieur et

la forme du bref que nous vous apportons; c'est à vous qu'il confie la défense des droits sacrés de sa couronne, et, ce qui ne lui est pas moins cher, la conservation des saintes libertés de l'Église gallicane, persuadé que, bien loin d'altérer cette heureuse concorde que nous voyons régner entre l'empire et le sacerdoce, vous l'affermirez par la sagesse de vos délibérations, afin que les vœux communs de l'Église et de l'État soient également exaucés; et que, ne séparant plus les ouvrages de deux puissances qui procèdent du même principe et qui tendent à la même fin, nous respections en même temps, selon la pensée d'un ancien auteur ecclésiastique, et la majesté du roi dans les décrets du souverain pontife, et la sainteté du souverain pontife dans les ordonnances du roi : *Ita sublimes istæ personæ tanta unanimitate jungantur, ut rex in romano pontifice, et romanus pontifex inveniatur in rege.*

C'est dans cette vue que nous requérons qu'il plaise à la cour ordonner que les lettres patentes du roi en forme de déclaration, et la constitution du pape, seront enregistrées, lues et publiées en la manière ordinaire, aux charges portées par les conclusions que nous remettons entre ses mains avec les lettres patentes et la constitution.

Après ce discours, les gens du roi ont laissé sur le bureau lesdites lettres patentes, avec ladite constitution en forme de bref, la lettre de cachet du roi et les conclusions prises par écrit par le procureur général du roi, et ils se sont retirés.

Et ensuite toutes les chambres ayant été assemblées, lecture a été faite de la lettre de cachet, desdites lettres patentes en forme de déclaration, données à Versailles le quatrième du présent mois d'août, signées Louis; et plus bas : Par le roi, *Phelipeaux,* et scellées du grand sceau de cire jaune; par lesquelles, pour les causes y contenues, ledit seigneur roi aurait dit, déclaré et donné, veut et lui plaît

que la constitution de notre saint-père le pape en forme de bref, du 12 mars dernier, attachée sous le contre-scel desdites lettres, portant condamnation du livre intitulé : *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*, composé par le sieur de Salignac de Fénelon, archevêque de Cambrai, acceptée par les archevêques et évêques du royaume, y soit reçue et publiée, pour y être exécutée, gardée et observée selon sa forme et teneur; et aurait ledit seigneur roi exhorté, et néanmoins enjoint à tous lesdits archevêques et évêques, conformément aux résolutions qu'ils en avaient prises eux-mêmes, de la faire lire et publier incessamment dans toutes les églises de leurs diocèses, enregistrer dans les greffes de leurs officialités, et de donner tous les ordres qu'ils estimeraient les plus efficaces pour la faire exécuter ponctuellement. Ordonné en outre que ledit livre, ensemble tous les écrits qui ont été faits, imprimés et publiés pour la défense des propositions qui y sont contenues, et qui ont été condamnées, seraient supprimés, avec défenses à toutes personnes, à peine de punition exemplaire, de les débiter, imprimer et retenir; enjoint à ceux qui en ont, de les rapporter aux greffes des justices de leur ressort, ou en ceux des officialités pour y être supprimés ; et à tous les officiers du roi et autres de police, de faire toutes les diligences et perquisitions nécessaires pour l'exécution desdites lettres. Défenses pareillement de composer, imprimer et débiter à l'avenir aucuns écrits, lettres ou autres ouvrages, sous quelque prétexte et forme que ce puisse être, pour soutenir, favoriser et renouveler lesdites propositions condamnées, à peine d'être procédé contre eux, comme perturbateurs du repos public, ainsi que le contiennent plus au long lesdites lettres à la cour adressantes, avec ordre que s'il lui apparaissait qu'il n'y eût rien dans ladite constitution de contraire aux saints décrets, constitutions canoniques, aux droits et prééminences de la couronne, et aux libertés de l'Église gallicane, elle eût à faire lire, publier et enregistrer lesdites

lettres, ensemble ladite constitution, et le contenu en icelles garder, et faire observer dans l'étendue du ressort de ladite cour, et en ce qui dépendait de l'autorité que ledit seigneur-roi lui donnait; ensemble de ladite constitution attachée sous le contre-scel desdites lettres, et des conclusions par écrit du procureur général du roi. La matière mise en délibération :

La cour a arrêté et ordonné que lesdites lettres et ladite constitution, en forme de bref, seront registrées au greffe de ladite cour, pour être exécutées selon leur forme et teneur, et copies collationnées envoyées aux bailliages et sénéchaussées du ressort, pour y être lues, publiées et registrées; enjoint aux substituts et procureur général du roi d'y tenir la main, et d'en certifier la cour dans un mois. Sans que ce qui s'est passé au sujet de ladite constitution puisse préjudicier à l'ordre établi pour les jugements ecclésiastiques, ni à la juridiction ordinaire des évêques; comme aussi sans approbation de la clause portant que ladite constitution est donnée du propre mouvement du pape, et de la défense qu'elle contient de lire le livre qui y est condamné, même à l'égard des personnes qui ont besoin d'une mention expresse, et sans que lesdites clauses puissent être tirées à conséquence en d'autres occasions. Fait en Parlement, le quatorzième août mil six cent quatre-vingt-dix-neuf.

Signé : DONGOIS.

FIN DU RÉQUISITOIRE.

DES RAPPORTS

DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉTAT.

SOMMAIRE.

DES RAPPORTS

DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉTAT[1].

I.

MÉMOIRE

SUR LE BREF PAR LEQUEL LE PAPE A CONDAMNÉ L'ÉCRIT INTITULÉ : CAS DE CONSCIENCE, ETC.

Quoique ce bref ait été dressé avec beaucoup de prudence et d'habileté, qu'on ait pris la précaution de n'y pas insérer la clause *motu proprio* contre laquelle on s'est élevé de nos jours aussi bien que du temps de nos pères, et qu'enfin on ait affecté de le rendre si court et si simple qu'il ne pût donner aucune prise aux défenseurs des libertés de l'Église gallicane, on ne peut néanmoins l'examiner sérieusement sans découvrir les piéges qui sont cachés sous cette simplicité apparente, et sans être persuadé qu'il est également de l'intérêt de l'Église et de l'État de ne point recevoir ce bref dans le royaume.

[1] Nous avons mis sous ce titre général : *des Rapports de l'Église et de l'État*, les onze mémoires de d'Aguesseau qui touchent à cette question par des points différents, et qui, au double titre de la tradition des principes anciens et de la gravité des questions contemporaines, ont conservé une véritable importance.

Si on l'envisage d'abord dans sa forme, il est vrai, comme on vient de le dire, qu'on n'y trouvera point la clause *motu proprio* exprimée en termes formels; mais, loin de se laisser éblouir par ce ménagement de la cour de Rome, ceux qui la connaissent véritablement remarqueront sans peine qu'il est peu important au saint-siége d'exprimer cette clause dans ses brefs, pourvu qu'elle se trouve dans la chose même, et que l'Église de France reçoive comme un oracle infaillible ce que le pape décide de son propre mouvement sans être consulté par nos évêques ou par le roi.

Ce ne sont point précisément les termes *motu proprio*, ce n'est point un vain son de paroles qui a effrayé nos pères, lorsqu'ils se sont élevés contre cette clause; ils agissaient par des principes plus solides: c'était la chose qu'ils craignaient, et non pas l'expression. Ils croyaient que l'autorité sacrée des évêques et le pouvoir attaché de droit divin à leur caractère seraient bientôt anéantis si le pape, décidant de son propre mouvement toutes les questions qui appartiennent à la foi ou à la discipline, pouvait exiger ensuite que sa décision fût reçue par l'Église gallicane; que le seul cas où le pape avait droit de le demander, était lorsqu'il n'avait décidé qu'à la prière et sur la relation de nos évêques; mais que toutes les fois que la France n'avait désiré ni demandé la décision du pape, elle devait être en garde contre toutes les démarches que l'on faisait pour parvenir à faire publier dans le royaume une telle décision, parce qu'en effet toutes ces démarches ne tendent qu'à faire regarder le pape comme le seul juge des causes de la foi, ou comme l'ordinaire des ordinaires, et à établir qu'il peut, quand il lui plaît, sans attendre ni le suffrage ni la consultation des évêques, faire de son propre mouvement une loi qui oblige toute l'Église.

Voilà, si l'on ose le dire, le véritable abus de la clause *motu proprio*, abus qui consiste, comme on l'a déjà dit, non dans l'expression, mais dans la chose même.

On le tolère quelquefois lorsqu'il ne se trouve que dans

l'expression, ou du moins on se contente de protester contre les conséquences qu'on en peut craindre : nous avons plusieurs exemples célèbres de cette tolérance, et surtout dans ce qui s'est passé à l'égard du bref par lequel le pape Innocent XII a condamné le livre de M. l'archevêque de Cambrai.

Les plus savants prélats de l'Église gallicane remarquèrent alors dans les assemblées provinciales qui furent tenues par ordre du roi que, quoique la clause *motu proprio* se trouvât dans ce bref, il n'y avait néanmoins aucun inconvénient à le recevoir, parce qu'une décision demandée par l'auteur du livre condamné, désirée par nos évêques, excitée par le roi même, ne pouvait jamais passer pour un décret émané du propre mouvement du pape, et qu'ainsi il n'était pas juste que la forme l'emportât sur le fond, et qu'une clause inutile et mal appliquée fît perdre à la France le fruit d'une décision que la France elle-même avait demandée.

Ce n'est donc point par l'expression seule que l'on doit décider si un bref est l'ouvrage du propre mouvement du pape, c'est par l'examen de toutes les circonstances qui l'ont précédée. Le pape peut agir de son propre mouvement sans déclarer expressément qu'il le fait, et c'est la conduite qu'il a jugé à propos de tenir dans la condamnation du *Cas de conscience;* ni le roi, ni les évêques ne lui ont déféré le jugement. Bien loin d'attendre sa décision, M. l'archevêque de Paris, juge naturel de cet écrit, l'a condamné par une censure publiée avant que l'on eût aucune connaissance de celle de Rome. On n'a donc jamais vu le propre mouvement du pape plus clairement marqué dans aucune constitution que dans celle-ci, et c'est peut-être par cette raison qu'on ne l'a point exprimé, afin de nous engager par le retranchement spécieux de quelques expressions qui nous blessent, à autoriser, sans y faire réflexion, la chose même que ces expressions signifient.

Mais il y a lieu d'espérer que la sagesse du roi et les

lumières de l'Église gallicane sauront rejeter cet appât qu'on leur présente, et qu'au lieu qu'on a reçu le bref de condamnation du livre de M. l'archevêque de Cambrai, parce que le propre mouvement ne se trouvait pas dans la chose et qu'il n'était que dans l'expression, on évitera, au contraire, d'autoriser le bref dont il s'agit, parce que le propre mouvement se trouve véritablement dans la chose encore qu'il ne se trouve pas dans l'expression.

Ce défaut, quelque grand qu'il soit, n'est pas néanmoins le seul qui se remarque dans la forme extérieure du bref.

Une partie des évêques et tous les parlements du royaume s'élevèrent, en 1699, contre la clause par laquelle le pape Innocent XII déclarait qu'il entendait comprendre dans la défense de lire le livre de M. l'archevêque de Cambrai, les personnes mêmes qui doivent être nommément et expressément désignées.

On remarqua alors que l'abus de cette clause consistait en ce qu'elle donnait atteinte à une maxime qu'on ne saurait soutenir avec trop de fermeté pour l'intérêt des rois et de leurs États. Cette maxime, approuvée par les conciles et par les papes mêmes, est que les autres personnes élevées par leur rang et par leur autorité ne sont point comprises dans les censures et dans les autres lois de police ecclésiastique, quelque générales que soient ces lois, si elles n'y sont formellement et nommément désignées.

On représenta que la clause insérée dans le bref d'Innocent XII rendait cette sage précaution nécessaire, puisque, si cette clause était une fois approuvée en France, les personnes les plus élevées et les rois mêmes seraient censés compris dans les monitions et dans les censures générales, sous prétexte que l'on aurait dit que ces monitions et ces censures publiques s'étendraient à ceux mêmes qui doivent être spécialement désignés.

Malgré tout ce que l'on a pu représenter sur ce sujet à l'occasion du bref d'Innocent XII, on n'a pas laissé d'insérer

la même clause dans le nouveau bref du pape qui règne aujourd'hui; et si on la tolère encore en cette occasion, elle passera enfin en style perpétuel, et elle l'emportera sur toutes les protestations des défenseurs des libertés de l'Église gallicane.

Un troisième défaut que l'on peut observer encore dans la forme du même bref, est l'omission de l'adresse aux archevêques et aux évêques. Ce n'est pas sans mystère que l'on affecte à présent de retrancher cette clause du style des brefs : les papes semblent éviter aujourd'hui ce qui faisait autrefois la consolation et la sûreté de l'Église, c'est-à-dire de juger avec les évêques; on veut insinuer par cette conduite que la parole du pape seul est une loi et un oracle infaillible, et qu'il suffit que sa voix se fasse entendre dans Rome pour mettre tout le monde chrétien dans l'obligation de s'y soumettre. Mais si l'intérêt de la cour de Rome l'engage à établir cette maxime, l'intérêt de l'Église gallicane, ou, pour mieux dire, celui de l'Église universelle doit porter la France à y résister.

On est d'autant plus obligé de le faire dans cette occasion, que le bref dont il s'agit suppose ouvertement, comme une maxime certaine, qu'il suffit qu'une constitution du pape soit lue et publiée à Rome pour être observée comme loi dans toute l'Église.

C'est le quatrième défaut, ou le quatrième abus que l'on découvre dans l'extérieur de ce bref; il porte expressément *que la publication qui en sera faite au champ de Flore aura le même effet que si ce bref avait été signifié à chacun de ceux qu'il concerne.*

Il est aisé de prévoir toutes les conséquences de cette clause. L'examen des constitutions des papes, les formalités qu'on observe en France avant que de les recevoir, la nécessité de les revêtir de l'autorité du roi, et de les faire publier dans le royaume pour leur imprimer le caractère d'une véritable loi, toutes ces précautions si sages et si salutaires sont

entièrement abolies, ou plutôt elles deviennent absolument inutiles, s'il est vrai que la publication qui s'en fait à Rome soit suffisante, et que les particuliers mêmes que ces brefs concernent soient assez avertis de leur disposition par l'affiche qui s'en fait dans une des places de la ville de Rome.

Enfin, on peut ajouter, comme un dernier défaut qui se trouve dans le bref du pape, que ce bref oblige tous ceux qui ont des exemplaires du *Cas de conscience* à les remettre entre les mains des inquisiteurs de la foi et des ordinaires. Le seul nom d'inquisiteur a toujours paru si odieux à la France que, quoiqu'elle eût désiré avec empressement la constitution par laquelle le pape Innocent X condamna les propositions de Jansénius, cependant le roi n'autorisa cette constitution par ses lettres patentes qu'en prenant de sages précautions contre une clause semblable à celle dont il s'agit.

On répondra peut-être à toutes ces observations que les mêmes défauts que l'on vient de relever se trouvaient dans plusieurs constitutions des papes que nous avons reçues en France, et qu'ainsi il est vrai de dire qu'on a supposé, en les recevant, que, quoique les clauses que l'on a remarquées soient vicieuses en elles-mêmes, elles ne suffisent pas néanmoins pour rendre vicieux l'acte entier dans lequel elles se trouvent, ni pour faire rejeter la substance d'une décision juste et salutaire, parce que la forme extérieure en paraît abusive.

Pour répondre à cette objection, il suffit de réfléchir sur les principes qui ont déjà été expliqués, et de considérer qu'on peut distinguer deux sortes de constitutions du pape.

Les unes sont accordées aux vœux de la France et à la prière du roi, pour le bien de l'Église gallicane ou pour celui de l'État.

Les autres, au contraire, n'ayant été ni désirées ni demandées par la France, doivent être regardées comme des décrets émanés du propre mouvement du pape.

Dans les premiers, l'on s'attache au fond et à l'essence même de la décision beaucoup plus qu'à la forme extérieure dont elle est revêtue. Le bien public qui a obligé la France à solliciter ces sortes de bulles, doit l'emporter sur un vice particulier qui les ferait rejeter dans d'autres circonstances; on distingue alors dans ces bulles ce qui est l'ouvrage du chef de l'Église consulté par un de ses membres, ce qui ne peut être que l'ouvrage des officiers de la cour de Rome. On retranche le mauvais pour s'attacher uniquement à ce qui est bon; et, en embrassant avec joie le fond de la décision, on se contente de prévenir, sur des modifications salutaires, l'abus que l'on pourrait faire de la forme dans laquelle cette décision est prononcée.

Mais il n'en est pas de même des constitutions que nous n'avons ni désirées ni demandées, et qui ne sont nécessaires ni à l'Église ni à l'État.

On examine ces décrets à la rigueur, on les considère comme les ouvrages d'une puissance étrangère toujours attentive à étendre les bornes de son pouvoir et à entreprendre sur nos libertés. Ces sortes de constitutions n'étant point favorables comme les premières, on les envisage plutôt par rapport à la forme que par rapport au fond; et la moindre clause contraire à nos maximes suffit pour en empêcher la publication, parce qu'en un mot, comme nous n'en avons aucun besoin, nous ne pouvons que perdre en les recevant.

Aussi ne voit-on point que l'on ait encore reçu en France aucuns décrets semblables, lorsque la France elle-même ne les a point demandés; et il serait d'autant plus dangereux de donner cet exemple à l'occasion du bref dont il s'agit, que le fond de sa disposition n'est pas moins contraire aux libertés et aux maximes de ce royaume que la forme dont il est revêtu.

En effet, lorsqu'après avoir pénétré cette écorce qui l'environne, on cherche à découvrir la véritable nature de cette constitution, on n'y trouve aucun caractère d'une loi de

doctrine et d'un décret de religion, on n'y remarque que le style et les dispositions d'une simple loi de police et de discipline.

Sans répéter ici ce qui a déjà été observé, que ce bref ne contient ni une adresse aux archevêques et aux évêques, ni aucune des solennités qui doivent accompagner une loi de doctrine, on se contentera de faire remarquer que le pape ne condamne, par sa constitution, aucune erreur, aucune proposition particulière. Les maximes contenues dans l'écrit intitulé *Cas de conscience* n'y sont déclarées ni hérétiques, ni erronées, ni téméraires; elles ne sont flétries d'aucune censure, d'aucune qualification précise et expresse.

A quoi se réduit donc la constitution du pape? A une simple ordonnance de police, par laquelle, condamnant en général cet écrit sans en marquer le venin, il se contente d'en défendre la lecture sans déterminer précisément la nature et les degrés de l'erreur qui y est enseignée.

De cette première observation, tous ceux qui ont du zèle pour la défense des libertés de l'Église gallicane ne manqueront pas de tirer d'abord cette conséquence, que la constitution dont il s'agit n'est point du nombre de celles qui peuvent et qui doivent être reçues dans ce royaume.

La foi est une dans toutes les Églises, mais la discipline n'est pas la même; chaque Église a ses mœurs, et c'est aux évêques de chaque nation qu'il appartient de les régler. Le pape ne peut entreprendre de le faire que dans les lieux où l'on reconnaît sa puissance ordinaire et immédiate. Laissons donc aux Romains l'usage d'une loi de discipline qui, par sa forme extérieure, ne paraît pas avoir été faite que pour Rome. Le pouvoir de nos évêques n'est plus qu'un titre vain et inutile, si le pape a droit de venir faire ici leurs fonctions, si nous allons, pour parler ainsi, au-devant d'une constitution qu'il ne nous a pas adressée, et si nous lui attribuons indirectement le pouvoir et les droits d'ordi-

naire des ordinaires, pendant que nous lui en refusons la qualité.

Les libertés de l'Église gallicane, dont nos pères ont été si justement et si saintement jaloux, ne consistent pas seulement à ne pas recevoir des lois contraires à nos mœurs. mais encore à ne point suivre d'autres lois que les nôtres dans ce qui regarde la police et la discipline.

Tout ce qu'une puissance étrangère veut entreprendre de faire dans le royaume est toujours suspect, quand même dans le fond la chose paraîtrait innocente. C'est par cette raison que nous nous sommes contentés de recevoir les constitutions des papes en ce qui regarde la foi, après le jugement et l'acceptation de nos évêques ; mais jamais on n'a prétendu que cette acceptation pût être tirée à conséquence, pour nous obliger à recevoir de la même manière les brefs des papes qui ne regardent que la discipline.

Autrement, toutes les fois qu'il plaira à la cour de Rome d'ordonner qu'un écrit demeurera supprimé, d'en défendre, d'en condamner la lecture, il faudra que l'Église de France souscrive à cette ordonnance de police; ainsi l'Index deviendra bientôt une loi du royaume ; et si le pape juge à propos de mettre son nom à la tête des décrets de l'inquisition, ou de les autoriser par un bref, nous serons assujettis à une infinité de condamnations qui n'ont souvent pour fondement que les opinions inventées par les flatteurs de la grandeur romaine, et qui tombent ordinairement sur les maximes auxquelles nous sommes le plus inviolablement attachés.

Il est donc de l'intérêt de l'Église, il est encore plus, si l'on ose le dire, de l'intérêt de l'État, de ne s'écarter jamais de cette distinction solide des lois qui regardent la foi et de celles qui n'appartiennent qu'à la discipline; d'accepter les unes avec le consentement des évêques, et de regarder les autres comme des lois qui ne sont point faites pour nous,

et qui n'obligent que ceux qui vivent sous l'autorité immédiate du souverain pontife.

C'est à ces sortes de lois qu'on doit appliquer encore plus fortement qu'à celles qui regardent la doctrine, les maximes qui nous défendent de recevoir en France, comme une loi véritable, ce qui est émané du propre mouvement du pape.

Quand il s'agit de la foi, on supplée beaucoup plus aisément toutes les formalités extérieures, parce qu'alors il n'est question que des sentiments, et que ce qui est de la foi n'est pas toujours astreint à l'ordre des juridictions.

Mais lorsqu'il ne s'agit que de la police et de la discipline, le pape, selon nos mœurs, ne peut rien faire que suivant les règles de la hiérarchie et suivant les usages et les priviléges de chaque nation.

Quand même on pourrait supposer pour un moment que la constitution du pape renferme, au moins implicitement, quelque décision de doctrine, on trouverait encore dans cette supposition même de plus grands obstacles à la publication de ce bref.

Premièrement, cette décision n'a point été demandée, c'est une vérité qu'on ne saurait trop répéter; et par conséquent on ne peut la recevoir, sans donner indirectement atteinte au droit qui appartient de droit divin aux évêques d'être les premiers juges des causes de la foi, et sans donner lieu au peuple, et à une infinité de religieux et de prêtres peu instruits des plus grandes maximes de l'ordre hiérarchique, de dire publiquement qu'on a cru que le jugement du pasteur ordinaire et immédiat était faible et impuissant par lui-même, qu'il avait besoin d'être appuyé et fortifié par celui du pape, et qu'ainsi ce n'est pas sans raison que la cour de Rome soutient que le jugement des causes de la foi est réservé au saint-siége.

Secondement, dans tous les cas où l'on a fait publier en France les constitutions du pape, les évêques n'avaient rien prononcé sur la question décidée par les constitutions, et ils

n'avaient eu garde de le faire, parce qu'ils attendaient la décision du saint-siége, qu'ils avaient eux-mêmes demandée. Ici, tout au contraire, M. l'archevêque de Paris a prononcé; et, ce qu'on ne peut se dispenser de faire remarquer, il a prononcé d'une manière plus expresse, plus forte, plus instructive que le saint-siége. Ainsi la publication de la constitution du pape, bien loin d'augmenter le poids de la décision du supérieur ordinaire, ne pourrait qu'en diminuer la force et en affaiblir l'impression; en un mot, c'est un remède extraordinaire qui survient après la guérison du malade, et qui, par conséquent, est ou inutile ou même dangereux.

Enfin, ce qu'on ne saurait représenter avec trop de force et trop d'étendue, c'est que cette constitution est non-seulement une décision que nous n'avons point demandée et que nous avons même prévenue; c'est encore une décision vague, générale et indéterminée, qui peut être exécutée comme une loi de police dans les lieux où le pape exerce immédiatement sa puissance, mais qu'on ne peut jamais recevoir dans ce royaume comme loi de doctrine sans tomber dans de très-grands inconvénients.

Pour établir cette proposition, la plus essentielle de toutes celles que l'on a tâché de prouver dans ce mémoire, il faut supposer, ce que personne ne révoque en doute, que le *Cas de conscience* renferme plusieurs maximes saines et orthodoxes dont il y en a même quelques-unes qui sont regardées comme de premiers principes par tous ceux qui se sont appliqués à l'étude de nos libertés.

Telle est, par exemple, la maxime avancée par l'auteur du *Cas de conscience*, que *le décret de l'inquisition* par lequel *les Heures* de M. Dumont ont été défendues *vient d'un tribunal qui n'oblige point et qui n'est pas reconnu en France.*

Tel est encore ce qui est dit ensuite, que les plus saints papes ont reconnu eux-mêmes qu'*ils n'étaient pas exempts de surprise :* maxime dont on s'est servi tant de fois dans

les dernières disputes que la France a été obligée de soutenir contre la cour de Rome.

Voilà deux exemples de maximes fondamentales de nos libertés qui se trouvent dans le *Cas de conscience*.

Il n'est pas plus difficile d'y en remarquer d'autres, qui sont regardées comme certainement orthodoxes par les plus grands théologiens du royaume.

Telle est celle qui autorise les traductions de l'Écriture sainte en langue vulgaire, maxime autrefois combattue, mais aujourd'hui tellement constante en France, que les deux partis se sont enfin accordés sur ce point, et que les uns et les autres ont donné au public des traductions d'une partie de l'Écriture en langue vulgaire.

Telle est enfin, sans entrer dans un plus long détail, la décision qui est écrite dans le même *Cas de conscience*, sur plusieurs livres imprimés avec privilége du roi, avec approbation des docteurs et même des évêques, et que l'auteur du *Cas de conscience* suppose avec raison qu'il n'est point défendu de lire.

Quelque certaines que soient ces maximes, le bref du pape n'en fait aucune acceptation; il les enveloppe toutes également dans une condamnation générale, que la cour de Rome fera tomber ensuite, selon ses intérêts et suivant la diversité des conjonctures, sur telle maxime qu'elle jugera à propos.

Il n'y a donc point de bon citoyen et de fidèle serviteur du roi qui puisse proposer aujourd'hui d'approuver purement et simplement un bref qui confond le bon avec le mauvais, et qui par conséquent peut faire beaucoup plus de mal que de bien par les conséquences arbitraires que l'on en tirera un jour.

On peut dire même qu'on ne saurait faire voir par aucun exemple que jamais la France ait reçu ces sortes de condamnations vagues, générales, et, si l'on ose le dire, captieuses.

Mais si, malgré toutes ces raisons, on voulait aujourd'hui donner cet exemple à la postérité, il faudrait au moins commencer par examiner de nouveau le *Cas de conscience*, pour savoir sur quel point tombe précisément la condamnation.

Or, comment fera-t-on cet examen, et à quels inconvénients ne s'expose-t-on point en le faisant?

1° Il faudra d'abord fixer le discernement de tout ce qu'il y a de bon et de mauvais dans le *Cas de conscience*, indépendamment de ce qui regarde le droit ou le fait de Jansénius, et par conséquent entrer dans la discussion des questions tant de fois agitées sur la grâce, la prédestination, l'amour de Dieu, l'attrition, le culte de la sainte Vierge, les traductions en langue vulgaire.

2° Il faudra entrer dans l'examen de ce qui regarde le droit ou le fait de Jansénius; et, dans ce point-là même, il faudra commencer par examiner très-sérieusement s'il n'y a point de précautions à prendre contre les conséquences que la cour de Rome pourra tirer un jour de ce qui se passe aujourd'hui pour appuyer la prétendue infaillibilité du pape; il ne faut pas douter qu'elle n'envisage dès à présent les avantages qu'elle se flatte d'en recevoir, et il est de la prudence et de la sagesse du roi de les prévenir. Ne serait-il pas même nécessaire de distinguer les faits sur lesquels on doit déférer à l'autorité du pape, ou par une foi véritable, ou par une autre espèce d'acquiescement, de ceux sur lesquels il n'a aucune autorité; car si l'on prend cette précaution, qui osera nous assurer que l'on n'abusera pas un jour contre la paix et la sûreté du royaume, contre la majesté du roi même, contre le pouvoir qu'il n'a reçu que du ciel, de cette autorité signalée et si étendue que le pape se donne sur les faits?

3° Enfin, il sera nécessaire ou d'excepter de la condamnation prononcée par les papes tous les livres que l'auteur du *Cas de conscience* a cru pouvoir faire passer pour livres

non suspects, ou bien il faudra examiner ces livres, et voir si l'Église gallicane se trompa lorsqu'elle en souffrit publiquement la lecture, ou si, au contraire, nos évêques ont eu raison de les approuver ou expressément ou tacitement.

4° Pour faire toutes ces distinctions, il faudra assembler les évêques; car la piété et la religion du roi ne lui permettront pas de vouloir juger par lui-même des points sur lesquels tombe la condamnation du pape et de ceux sur lesquels elle ne tombe pas, si on a pris cette précaution avant que d'accepter la constitution du pape Innocent XII sur le livre de M. l'archevêque de Cambrai, qui contenait une censure claire, précise, déterminée. Combien sera-t-elle aujourd'hui plus nécessaire pour recevoir un bref qui a besoin de tant d'explications, de correctifs et d'adoucissements!

Or, qui peut prévoir quel sera l'événement de toutes ces assemblées? Il n'y a presque aucun des points traités dans le *Cas de conscience* qui ne puisse exciter une espèce de guerre civile dans l'Église. Nous verrons peut-être revivre les anciennes disputes du fait et du droit qui ont déjà partagé une fois l'épiscopat, et que toute la puissance du roi et l'autorité du saint-siége ont à peine terminées dans le temps de la paix de l'Église.

Pourquoi se jeter sans nécessité, sans utilité, dans un embarras volontaire? Tout est tranquille, tout est apaisé. Un écrit signé avec imprudence, et publié avec encore plus d'indiscrétion, a excité la vigilance d'un grand archevêque. Il l'a condamné comme il a cru le devoir faire. Le roi a appuyé cette condamnation du secours de son autorité. Le bref du pape, dans une telle conjoncture, ne servirait qu'à exciter les troubles que le saint-siége a voulu prévenir.

5° Enfin, de quel œil le pape regarde-t-il toutes ces assemblées, si nécessaires dès le moment qu'on voudrait recevoir sa constitution, mais en même temps si contraires aux prétentions de la cour de Rome? Aussi jaloux de son autorité qu'il le paraît, verra-t-il avec indifférence les évêques

juger de l'étendue du véritable sujet de la condamnation qu'il a prononcée, donner des bornes à sa censure, faire des distinctions où il n'a pas jugé à propos d'en faire aucune, et, par des modifications salutaires, mais peu agréables à la cour de Rome, lui apprendre en quelque manière avec quelles précautions et quels ménagements il devait porter son jugement.

Ainsi l'on reconnaîtra peut-être par une fâcheuse expérience que la réception de ce bref aura eu un effet tout contraire à celui qu'on en attendait. On ne propose de le recevoir que pour affermir la paix de l'Église, et il ne servira qu'à y allumer la guerre. On veut faire plaisir au pape en lui donnant cette marque de notre déférence, et cependant les précautions dont la publication de ce bref doit être nécessairement accompagnée, s'il nous reste encore quelque souvenir de nos libertés, feront infiniment plus de peine au pape qu'il n'aura de satisfaction de voir son décret publié dans le royaume.

Il n'y a cependant que trois partis à prendre : le premier, de recevoir un bref purement et simplement, ce qu'aucun bon Français ne saurait envisager sans émotion ; le second, de le recevoir avec sa modification et sur la forme et sur le fond, ce qui est sujet à une infinité d'inconvénients ; le troisième, de demeurer dans le silence, et de nous contenter du jugement de notre archevêque et de l'arrêt qu'il a plu au roi de rendre pour étouffer la voix d'une discorde renaissante ; et l'on peut dire que ce dernier parti est en même temps le plus simple et le plus sûr, le seul, en un mot, qui, conciliant les règles de notre discipline avec celles de la prudence, confirme véritablement l'union et la paix, et ne nous brouille ni avec la cour de Rome ni avec nous-mêmes.

II.

RELATION

AU SUJET DE L'ASSEMBLÉE DU CLERGÉ DE 1705, SUR L'ACCEPTATION DE LA BULLE CONTRE LE JANSÉNISME.

Le 12 février, je fus averti que le bref du pape contre les délibérations et la lettre de cette assemblée, dont on nous menaçait depuis longtemps, et dont la prudence et la dextérité du dernier nonce avaient fait distraire l'envoi depuis près de dix-huit mois, était enfin arrivé, mais que personne ne l'avait encore vu.

Je crus ne pouvoir mieux faire, pour en avoir des nouvelles certaines, que d'en aller demander à M. le cardinal de Noailles.

Il me raconta tout ce qu'il en savait, et il me dit qu'ayant été à Versailles le mardi précédent, M. de Torcy lui avait confié que M. le nonce demandait une audience au roi pour lui rendre un bref de Sa Sainteté sur ce qui s'était passé contre l'autorité du pape dans la dernière assemblée du clergé; qu'outre ce bref il y en avait encore un entre les mains du nonce adressé à cette assemblée, ou du moins à ceux dont elle avait été composée, à quoi M. de Torcy avait ajouté que, suivant l'usage ordinaire, M. le nonce lui avait remis entre les mains une copie du bref adressé au roi, et

qu'il devait recevoir incessamment les ordres de Sa Majesté sur ce sujet; qu'à l'égard du bref adressé aux archevêques et aux évêques de l'assemblée de 1705, M. le nonce ne lui en avait point donné de copie.

M. le cardinal de Noailles me dit ensuite que le jour même que j'allai chez lui, M. le nonce l'était venu voir, et qu'après une assez longue conversation sur des sujets indifférents, il avait enfin commencé à lui parler du bref dont il était chargé pour les députés de l'assemblée de 1705, et que, pour entrer en matière, il lui avait dit qu'il avait un bref à rendre à Son Éminence de la part du pape; que, sur cela, M. le cardinal de Noailles lui avait répondu : « A moi, Monsieur! et de quoi s'agit-il donc? » Que M. le nonce lui ayant répondu que c'était un bref écrit à l'assemblée du clergé de 1705, qu'il devait rendre à Son Éminence, comme ayant été président de cette assemblée, M. le cardinal lui dit que si cela était, ce n'était plus à lui que le bref était adressé, puisque, n'y ayant plus d'assemblée, il n'y avait pas non plus de président. M. le nonce insista, et lui dit qu'il devait se tenir incessamment une nouvelle assemblée du clergé, à laquelle le bref pourrait être rendu. Mais M. le cardinal lui répartit que cette assemblée ne serait point la même que celle de 1705, et qu'ainsi elle ne serait pas plus en état que lui de recevoir un bref qui était adressé aux prélats de l'assemblée de 1705.

M. le nonce en demeura là par rapport à la remise du bref, qu'il ne fit pas même voir à M. le cardinal; mais il entra dans le fond de la matière. Il parut, par ce qu'il dit sur les sujets des plaintes du saint-père, que le pape avait trouvé mauvais que les évêques se fussent attribué le droit de juger des décrets du saint-siége, et qu'il croyait être d'autant mieux fondé dans ses plaintes, qu'une partie du clergé de France n'avait pu être d'avis de suivre le sentiment qui avait prévalu par le nombre dans l'assemblée.

M. le cardinal lui répondit en peu de paroles qu'il est très-difficile de concevoir que le pape commençât à se plaindre

d'une chose qui a toujours été pratiquée dans ce royaume, et que les papes, ses prédécesseurs, n'avaient jamais condamnée;

Que le clergé de France avait déclaré dans l'affaire de Jansénius qu'il y procédait par voie de jugement, et que ce qu'il avait fait en cette occasion lui avait attiré, non les reproches, mais les éloges des souverains pontifes;

Que le même clergé en avait usé de la même manière dans l'acceptation de la condamnation du livre des *Maximes des saints*, prononcée par le pape Innocent XII; que les évêques s'étaient même expliqués alors dans les assemblées provinciales, qui furent tenues sur ce sujet d'une manière beaucoup plus forte qu'ils ne l'avaient fait dans la dernière assemblée;

Que le pape qui remplit à présent le saint-siége était alors secrétaire des brefs; que par conséquent il était mieux instruit que personne de ce qui s'était passé dans cette affaire, dans laquelle il n'avait point paru que le feu pape eût blâmé la conduite des évêques de France;

Qu'au surplus, le pape n'avait pas été bien informé si l'on avait exposé à Sa Sainteté que les sentiments du clergé de France, dans la dernière assemblée, n'avaient pas été uniformes sur ce point; que s'il y avait eu entre eux à la fin de l'assemblée quelque diversité d'avis, elle tombait sur une question toute différente; mais qu'il n'y avait eu aucun de tous les évêques présents à cette assemblée qui eût assez oublié le pouvoir attaché de droit divin à son caractère, pour avoir douté un moment du droit qui appartient aux évêques de joindre leurs suffrages à celui du saint-père, en acceptant la constitution; et qu'ainsi il espérait que, lorsque le pape aurait été mieux instruit des véritables sentiments du clergé de France, et qu'il aurait fait plus de réflexion à ce qui se serait pratiqué dans de semblables occasions, il ne donnerait que des éloges à la conduite des évêques de l'assemblée de 1705, par rapport à l'acceptation de sa constitution.

M. le nonce ayant trouvé M. le cardinal de Noailles dans ces sentiments, se retira sans insister davantage à lui remettre le bref.

Je compris, par ce que M. le cardinal de Noailles me dit ensuite, que, le mardi ou le mercredi suivant, le roi pourrait prendre une résolution sur la réception de ces brefs; et il crut en devoir écrire le soir même à M. le chancelier, pour le prier de trouver bon que ces brefs, supposé qu'il les eût, me fussent communiqués.

M. le chancelier me répondit le dimanche qu'il n'avait encore aucune connaissance de ces brefs; qu'il me ferait part de ce qu'il en apprendrait, et qu'il me priait de lui rendre compte aussi de tout ce que je saurais sur ce sujet.

Trois jours après il m'écrivit une seconde lettre, dans laquelle il me marquait qu'il était vrai que ces brefs étaient arrivés, mais qu'on n'était pas bien au fait du véritable sujet des plaintes du saint-père; qu'il y avait même des gens qui croyaient qu'il fallait recevoir ces plaintes favorablement, parce qu'en cela il agissait autant et plus pour le roi que pour lui-même, et pour ôter toute espèce de retour au jansénisme.

Je répondis à M. le chancelier que je croyais que les mouvements que le pape faisait dans cette affaire n'étaient causés que par la prévention dans laquelle sont les partisans de la fausse puissance du saint-siége, qu'il n'appartient qu'au saint-père d'être juge en matière de doctrine, et que les évêques ne sont que de simples exécuteurs de ses décrets.

Qu'au surplus, je ne pouvais concevoir comment on pouvait prétendre qu'il restait encore au jansénisme une porte pour rentrer dans le royaume, puisqu'ayant été condamné, et par le pape et par nos évêques, il ne pouvait plus revenir en France suivant l'opinion même de ceux qui tiennent avec raison que le jugement du pape ne nous oblige véritablement que lorsqu'il est accepté par les évêques.

J'appris quelques jours après le dénoûment de cette énigme.

Mais, pour suivre l'ordre des temps, je dois marquer ici qu'ayant eu occasion de revoir M. le cardinal de Noailles, il me dit que le roi avait cru ne pouvoir se dispenser avec bienséance de recevoir le bref du pape, parce qu'on ne refuse point d'ouvrir la lettre d'un ami sans être bien résolu de se brouiller avec lui.

Qu'ainsi Sa Majesté ferait dire à M. le nonce qu'il pouvait lui présenter le bref du pape quand il le jugerait à propos.

Mais qu'après avoir lu ce bref, le roi ferait dire au nonce que Sa Majesté ne croyait pas y devoir faire réponse elle-même; que M. le cardinal de la Trémoille recevrait ses ordres sur ce sujet, et rendrait compte au pape des raisons qui déterminaient le roi à le prier de ne pas pousser plus loin cette affaire.

J'allai le dimanche suivant à Versailles.

J'y appris, par M. le chancelier, la solution du problème qu'il n'avait fait que m'exposer en un mot par sa seconde lettre; et voici sur quoi roule toute la subtilité de ceux qui prétendent que le bref du pape peut être avantageux au roi, dans le dessein qu'a Sa Majesté d'extirper les moindres restes du jansénisme.

Ce n'est point sur la question de l'étendue du pouvoir des évêques dans le jugement des matières de foi ou de doctrine, que se fondent précisément les partisans du bref. Tout leur système porte uniquement sur le terme de *solennelle*, employé dans le mandement uniforme dressé par les ordres de la dernière assemblée du clergé.

Ce mandement porte que les constitutions données par les papes contre le jansénisme sont devenues les lois de toute l'Église par l'*acceptation solennelle* qui en a été faite *par le corps des pasteurs*.

D'où l'on conclut que l'assemblée du clergé a posé pour

principe que les jugements du saint-siége ne sont regardés comme des lois dans l'Église qu'après l'acceptation solennelle que le corps des pasteurs en fait.

Or, dit-on, le corps des pasteurs n'a point accepté solennellement les bulles des papes contre le jansénisme.

Car, premièrement, ce corps n'a point été assemblé pour faire cette acceptation.

Et, secondement, il est faux encore que tous les évêques aient accepté solennellement les décisions des papes sur le livre de Jansénius; au contraire, il est certain que le plus grand nombre des évêques ne les a acceptées que tacitement.

Ainsi, ces constitutions ne sont donc point encore des lois pour toute l'Église; et par conséquent il est vrai que l'Église entière n'a pas encore condamné les erreurs de Jansénius.

Ce raisonnement, qui n'est qu'un pur sophisme, tombe de lui-même si l'on considère :

1° Que l'expression sur laquelle on appuie ce raisonnement n'est point dans la délibération du clergé, par laquelle il accepte la bulle du pape.

Elle ne se trouve que dans un projet de mandement, qu'il a été libre de suivre ou de ne pas suivre, et que les évêques mêmes n'ont pas suivi.

2° Qu'il paraît, à la vérité, que ceux qui ont dressé ce modèle de mandement ont employé, peut-être abusivement, le terme d'acceptation solennelle; mais que, s'ils ont péché contre les lois de la grammaire, ils ont eu néanmoins un sens fort correct dans l'esprit; et que ce qu'ils ont voulu dire, est que l'acceptation a été constante, notoire, connue de tout le monde.

Il n'en faut pas d'autre preuve que ce qu'ils ont dit eux-mêmes, que les constitutions du pape sur le livre de Jansénius étaient devenues des lois pour toute l'Église.

Ils savaient pourtant bien que ces constitutions n'avaient été reçues dans une grande partie de l'Église que par une acceptation tacite.

Ils n'ont donc pas cru que l'acceptation dût être expresse et solennelle, pour imprimer aux constitutions du pape le caractère d'une loi universelle et irrévocable.

Ce fut à peu près ce que je proposai à M. le chancelier, de vive voix, sur cette difficulté, convenant néanmoins avec lui qu'il aurait été à souhaiter que l'auteur du mandement uniforme eût choisi une expression plus correcte et plus exempte de toute critique que celle qu'il a employée dans ce modèle de mandement.

Il me dit ensuite que, quoiqu'il eût été arrêté, le mercredi précédent, que le roi ne répondrait au pape que par l'instruction que Sa Majesté enverrait à M. le cardinal de la Trémoille, cependant M. de Torcy devait en reparler encore au conseil qui allait se tenir, et que bien des gens prétendaient, et entre autres le cardinal de Janson, que le roi devait répondre, mais, en termes généraux et en se déchargeant du détail sur M. le cardinal de la Trémoille.

Cet avis prévalut en effet sur le premier, comme je l'appris le dimanche, après midi, de M. de Torcy; il me montra le bref écrit au roi, et il me dit que Sa Majesté n'y répondrait que pour marquer qu'il l'avait reçu, et qu'on enverrait une instruction très-ample à M. le cardinal de la Trémoille, qui contiendrait les raisons que le roi avait de prier le pape de ne point insister à faire rendre le bref écrit aux évêques de l'assemblée de 1705.

Je sus aussi, ou par lui ou par M. le chancelier, que M. le cardinal de Noailles avait été chargé du soin de dresser cette instruction.

M. le chancelier me donna le même jour une copie du bref écrit au roi, qui prouve clairement que le dessein véritable du pape est d'établir son opinion sur le défaut de pouvoir des évêques, et de se servir du prétexte de l'ancienne destruction du jansénisme pour engager le roi à ne pas défendre en cette occasion le droit des évêques de son royaume et le fondement des libertés de l'Église gallicane.

On ne doutait point à Versailles, lorsque j'en partis ce jour-là, que le mardi suivant le nonce ne présentât ce bref au roi. Cependant il ne le présenta point, et l'on prétend que M. le cardinal d'Estrées, auquel il demanda conseil sur ce qu'il avait à faire, l'en détourna; et qu'il lui dit que, comme le roi devait aller incessamment à Marly pour près de quinze jours, il ferait sagement de présenter qu'il était incommodé pour ne point aller à Versailles le mardi, et pour se donner par là le temps de recevoir de nouveaux ordres, et de délibérer sur ceux qu'il avait déjà reçus jusqu'au retour de Marly.

Le nonce a pris ce parti; et cependant il est arrivé, ou par ostentation ou par imprudence, et le dernier est le plus vraisemblable, qu'il s'est répandu dans Paris beaucoup de copies de ce bref.

L'avis que j'en reçus me fit douter si je ne devais point demander au roi la permission d'agir suivant l'exemple de mes prédécesseurs dans des cas approchants de celui-ci, et de requérir que ces copies fussent apportées au greffe, etc.

Je crus devoir consulter M. le chancelier sur la conduite que je devais tenir en cette occasion, et lui expliquer les raisons pour et contre dans une lettre que je lui écrivis le 10 de ce mois.

Il m'a fait réponse de vive voix à ma lettre, aujourd'hui 13 mars 1707, et il m'a dit qu'il ne croyait point qu'il convînt de faire encore aucune démarche sur ce sujet; que le bref ne serait peut-être pas présenté, et que si cela était, ce serait le pape et non le roi qui se trouverait commis par l'indiscrétion de ceux qui en avaient répandu des copies; et que si au contraire le nonce portait le bref, alors on suivrait la route qui avait été résolue au conseil; et qu'à mon égard, je devais ignorer ce bref jusqu'à ce que le roi me le fît remettre entre les mains, surtout n'y en ayant point encore de copie imprimée.

J'ai su d'ailleurs qu'il y avait beaucoup d'apparence que le

bref ne serait point présenté, au moins jusqu'à ce que le nonce ait reçu de nouveaux ordres du pape, auprès duquel M. le cardinal de la Trémoille a ordre de faire de grandes instances pour le porter à étouffer cette affaire, pendant que d'un autre côté, M. le cardinal d'Estrées, avec l'agrément du roi, fera encore agir des amis qu'il a à Rome, et contre lesquels on croit que le pape pourra être moins en garde que contre ce qui lui sera dit par le cardinal de la Trémoille.

Mais ce qui est plus fâcheux que tout le reste, c'est que l'on prétend que le pape a une constitution toute dressée sur ce sujet, qu'il fera peut-être paraître, s'il voit que l'on ne veuille pas recevoir ses brefs.

Quoi qu'il en soit, il paraît jusqu'à présent, dans tous les esprits, et même dans quelques communautés suspectes d'opinions ultramontaines, un soulèvement général contre les mauvaises maximes que le pape suppose ou établit dans le bref qu'il a écrit au roi le 13 mars 1707.

III.

MÉMOIRE POUR LE ROI

SUR LE PROJET DE DÉCLARATION DES DOUZE ÉVÊQUES EN 1710, POUR EXPLIQUER L'ACCEPTATION DE LA BULLE *VINEAM DOMINI*, ETC., DANS L'ASSEMBLÉE DU CLERGÉ DE 1705.

Personne n'ignore que le pape s'est plaint publiquement de la forme de l'acceptation que la dernière assemblée du clergé de France a faite de la constitution de Sa Sainteté sur le jansénisme; qu'il a écrit un bref au roi sur ce sujet, dont le parlement a ordonné la suppression; qu'il en a écrit un autre aux évêques de cette assemblée; que ces brefs n'ont pas été rendus, à la vérité, mais qu'ils n'en sont pas moins publics, et qu'on n'y reconnaît pas moins toute l'amertume des plaintes du pape, et l'excès où il porte ses prétentions contre les droits les plus incontestables de l'épiscopat; il est notoire encore que l'on a cru pouvoir terminer cette affaire par une lettre que M. le cardinal de Noailles a écrite au pape pour lui expliquer les sentiments du clergé et effacer les mauvaises impressions qu'on en avait données à Sa Sainteté; que cette lettre, dont le sort a été à peu près semblable à celui des brefs du pape, ayant été vue sans être reçue, n'a fait qu'aigrir les esprits, quoiqu'elle allât au moins aussi

loin qu'il est possible de le faire, sans abandonner ce qui est essentiellement attaché au caractère des évêques; que depuis ce temps-là la négociation s'est refroidie; que des affaires plus pressantes ayant occupé la France et la cour de Rome, les choses sont demeurées en suspens, et que c'est pour cette raison que le roi a donné ordre, il y a quelque temps, aux agens du clergé de suspendre la publication du procès-verbal de l'assemblée de 1705.

Mais le bruit se répand depuis quelques jours dans le public que M. le cardinal de Noailles ayant réitéré plusieurs fois ses instances auprès du roi pour faire lever cette suspension, on a proposé le tempérament de faire paraître ce procès-verbal avec une déclaration par laquelle M. le cardinal de Noailles et plusieurs évêques qui ont assisté comme lui à l'assemblée de 1705, annonceront les sentiments de cette assemblée, et expliqueront quelques termes équivoques dont la cour de Rome a paru blessée et dont on craint que les novateurs ne veuillent abuser.

Cette démarche, considérée en elle-même et indépendamment des propositions contenues dans le projet de cette déclaration dont quelques personnes ont eu connaissance, paraît d'une si grande et d'une si dangereuse conséquence, que l'on a cru être obligé à la prévenir en prenant la liberté d'exposer au roi, par avance, ce qu'il serait peut-être trop tard de lui représenter après la signature de la déclaration.

En effet, si cette démarche n'est point concertée avec le pape, comme on a sujet de croire qu'elle ne l'est pas en effet, peut-on douter que non-seulement il ne l'approuve pas, mais qu'il ne s'élève hautement contre la conduite du clergé de France?

Il dira sans doute (et n'aura-t-il pas même raison de le dire?) qu'il est contraire non-seulement au respect qui est dû au chef de l'Église, mais à toute sorte de bienséance et de procédé, que, pendant qu'une négociation qui roule sur le procès-verbal de l'assemblée du clergé de 1705 est encore

indécise, après qu'on a proposé de part et d'autre plusieurs tempéraments pour terminer une affaire de cette importance et avant qu'on en ait accepté aucune, on fasse paraître tout d'un coup ce même procès-verbal dont le pape se plaint, et qu'on croie fermer la bouche à Sa Sainteté par une déclaration dont elle n'a point agréé le tempérament, qui n'a été ni proposée par le pape ni concertée avec lui.

Ces plaintes sont d'autant plus fortes que, par rapport au fond de la difficulté, le pape se servira avantageusement de la nouvelle déclaration des évêques, ces prélats reconnaissant tacitement, mais évidemment, que le pape a eu raison de se plaindre des expressions peu correctes de l'assemblée du clergé, puisque d'eux-mêmes ils expliquent ces expressions, ils les corrigent, ils les retranchent en quelque manière; mais ce tort qu'ils avouent par là avoir eu à l'égard du saint-siége, ils prétendent le réparer sans sa participation, sans son aveu, sans savoir si le saint-siége trouvera la réparation suffisante, et s'il sera satisfait de leur explication : ainsi, en convenant qu'ils ont un premier tort, ils s'en donnent un second dans la manière de réparer le premier, puisqu'ils règlent eux-mêmes la mesure et le degré de leur satisfaction apparente et qu'ils la font plutôt en supérieurs qu'en inférieurs.

Que fera donc le pape en cet état?

Il divisera cette satisfaction, il en prendra ce qui lui est avantageux, et il en conclura avec certitude que les évêques de l'assemblée de 1705 ont reconnu qu'ils avaient excédé les justes bornes de leur pouvoir; mais il rejettera le surplus de leur déclaration, soit comme injurieux au saint-siége dans la forme par le défaut de concert, soit comme insuffisant dans le fond.

En effet, quand même le pape aurait pu s'en contenter si cette déclaration avait été concertée, il suffit qu'elle ne l'ait pas été pour lui donner lieu de dire qu'il n'est pas pleinement satisfait; mais d'ailleurs, indépendamment de la forme

et du procédé, il est évident que le pape ne regardera point cette déclaration comme une réparation suffisante.

On assure que les propositions qu'elle contient se réduisent à exclure la nécessité de l'acceptation solennelle des évêques, et à décider qu'ils ne prétendent point être juges des jugements du saint-siége.

Mais ce n'est point là précisément ce qui est contesté entre le pape et les évêques. Il s'en faut bien que les prétentions du souverain pontife soient réduites à ces deux points.

Non-seulement il soutient qu'il n'est pas nécessaire que l'acceptation des évêques soit solennelle, pour imprimer à ses décisions la force et l'autorité d'une loi qui oblige toute l'Église, mais il prétend que ni l'acceptation solennelle ni l'acceptation tacite des évêques ne sont nécessaires; que, quand le premier évêque a parlé, il faut que les autres évêques, qui, par rapport au pape, sont, selon lui, plutôt ouailles que pasteurs, suivent avec une soumission aveugle la voix du pasteur universel; que la suprême puissance de l'Église réside en sa seule personne, et qu'en cette matière il ne reste aux évêques que la gloire de l'obéissance. Voilà ce qu'il pense sur ce premier point.

A l'égard du second, non-seulement il prétend que les évêques ne peuvent être juges de ses jugements, mais il ajoute que dès le moment qu'il a jugé, ils ne peuvent plus même être juges de la question qu'il a décidée par son jugement, et que tout leur pouvoir se réduit en ce cas à être les simples exécuteurs des décrets du saint-siége.

On ne peut pas douter que ce ne soient là les sentiments du pape; car, outre que c'est la doctrine constante de tous les ultramontains, le pape lui-même l'a déclaré en termes formels dans les brefs qu'il a écrits au roi et aux évêques de l'assemblée de 1705.

Que les évêques, dit-il, se contentent de la portion de la sollicitude pastorale qui leur a été accordée dans l'Église, mais qu'ils n'entreprennent jamais d'usurper la plénitude de

puissance qui de droit divin est attachée à la seule chaire de saint Pierre; qu'ils apprennent non à examiner ni à juger les décisions sur la foi catholique, mais à les respecter avec vénération et à les exécuter; et qu'ils sachent que quand le pape a prononcé, il n'attend pas des évêques un jugement, mais il exige leur obéissance : *Non expectare sententiam, sed obedientiam injungere.*

Ainsi, selon le pape, juger d'une manière qui regarde la foi, c'est excéder les bornes de la sollicitude épiscopale ; c'est faire un acte de plénitude de puissance qui est réservé au saint-siége. Il n'appartient point aux évêques d'examiner les décisions émanées de la chaire apostolique; ils ne doivent que les respecter et les exécuter. On ne leur demande pas leur sentiment, mais on leur commande d'obéir. C'est donc inutilement qu'ils distingueront entre l'acceptation expresse et l'acceptation tacite, et qu'ils se borneront à soutenir la nécessité de la dernière en convenant que la première n'est pas nécessaire. Le pape rejette également la nécessité de toute sorte d'acceptation expresse ou tacite; il enseigne que les évêques ne peuvent être juges non-seulement des jugements du saint-siége, mais de la matière même sur laquelle le pape a une fois prononcé. Il est donc évident que la déclaration qu'on veut faire signer à quelques évêques ne tombe point sur le véritable nœud de la difficulté, qu'elle le laissera subsister tout entier, et par conséquent que le pape n'en sera point satisfait.

Cette déclaration aura le même effet que la lettre que M. le cardinal de Noailles a écrite au pape. On sait quel en a été le succès : la cour de Rome aurait voulu la diviser, mettre à profit tout ce qui lui était avantageux dans cette lettre, et retrancher tout ce qui était favorable aux évêques, et la réduire, s'il avait été possible, à la doctrine contenue dans les brefs du pape.

C'est précisément ce qui arrivera à l'égard de la déclaration qu'on propose d'ajouter au procès-verbal de l'assemblée de

1705 : la cour de Rome y regardera tout ce qui est dit en faveur du pape, comme un droit acquis qui ne peut pas lui échapper ; et comptant pour rien des préliminaires si avantageux, parce qu'ils lui auront été accordés sans qu'elle s'en soit mêlée, elle entrera en négociation comme si les choses étaient entières, et que le clergé n'eût encore fait aucunes avances pour se rapprocher du pape.

Ainsi, ou il faudra se brouiller entièrement avec le pape, ou il faudra aller au-delà de ce qui est contenu dans la déclaration; c'est-à-dire au-delà de ce qui est au moins le dernier terme de la déférence du clergé de ce royaume pour le pape, supposé même qu'il n'ait pas déjà passé ce terme dans le projet de cette déclaration.

On ne peut pas dire, pour répondre à cet inconvénient, que ce n'est point par rapport au pape qu'elle sera faite, et que ce sera uniquement contre les novateurs qui peuvent abuser de quelques expressions dont l'assemblée du clergé s'est servi en acceptant la constitution du pape.

Quoique l'on ne fasse cette déclaration que dans cette vue, il ne faut pas croire néanmoins que la chose en demeure là. Cette déclaration sera imprimée à la fin du procès-verbal. Elle sera répandue dans le public. On ne peut pas empêcher qu'elle ne soit vue à Rome, qu'elle n'y soit examinée avec des yeux critiques et prévenus, qu'elle n'y excite d'abord les plaintes du pape, qu'il ne la tourne ensuite à son avantage, et qu'il n'en fasse enfin tout l'usage que l'on vient de marquer.

Si le pape porte son attention jusqu'à condamner un livre qui ne contient que d'assez mauvaises conjectures d'un avocat sur l'origine de la Régale, combien sera-t-il plus attentif à examiner une déclaration des principaux évêques de l'Église de France, qui, par des propositions méditées avec soin, entreprennent d'expliquer la doctrine d'une assemblée du clergé. Ainsi, se flatter que le pape fermera les yeux sur cette déclaration parce qu'elle ne s'adresse pas directement à lui et qu'elle n'est point faite expressément par rapport à

Sa Sainteté, ce serait vouloir se tromper soi-même. Cette déclaration ne servira au contraire qu'à réveiller son attention sur ce qui s'est passé dans l'assemblée du clergé de 1705; elle renouvellera une affaire qui serait peut-être enfin tombée d'elle-même, qui se serait effacée par un silence réciproque, et elle la renouvellera d'une manière d'autant plus fâcheuse qu'après avoir épuisé d'abord tout ce qui pouvait servir à la terminer, le clergé de France ne pourra plus la finir qu'en prenant, si l'on ose parler ainsi, sur le vif et sur la substance même de l'épiscopat.

Il semble donc que rien ne serait plus simple et plus convenable que de s'en tenir à la première résolution que le roi avait prise de suspendre la publication du procès-verbal de l'assemblée du clergé de 1705, jusqu'à ce que Sa Majesté soit convenue avec le pape de la manière de terminer cette affaire, soit par la voie d'une déclaration des évêques, ou par tel autre expédient que le roi jugera plus convenable. Mais en cas que l'on s'arrête à celui de la déclaration, il paraîtrait absolument nécessaire de la rendre plus forte qu'on dit qu'elle ne l'est en faveur du droit des évêques avant que de la communiquer à la cour de Rome, afin qu'il y ait au moins de quoi y faire quelques retranchements innocents pour satisfaire le pape dans le cours de la négociation.

Il n'est nullement nécessaire que le procès-verbal d'une assemblée du clergé soit imprimé. Il y en a plusieurs qui n'ont jamais été imprimés, et quand on différera pendant quelque temps de faire paraître celui de 1705, cet inconvénient n'a rien de comparable à ceux que l'on a représentés dans ce mémoire.

Par là, les choses demeureront dans le même état que si l'on n'avait point fait d'instance auprès du roi pour faire paraître ce procès-verbal. L'expédient de la déclaration qu'on propose à présent d'ajouter, n'a été imaginé que pour en faciliter la publication. Dès le moment que l'on prendra le

parti de la suspendre, cet expédient devient inutile; il tombe de lui-même avec l'occasion qui l'avait fait proposer.

Si néanmoins, par des raisons supérieures, Sa Majesté juge à propos que les évêques de l'assemblée de 1705, qui se trouvent à Paris dès à présent, fissent une déclaration des sentiments de cette assemblée sans que cette déclaration soit concertée avec le pape, le procureur général ose la supplier très-humblement de trouver bon que le projet de cette déclaration lui soit communiqué avant qu'elle soit signée pour représenter ensuite à Sa Majesté ce qui sera du devoir de son ministère sur les termes dans lesquels on dit que ce projet est conçu.

Il y a une liaison si étroite entre les droits de l'épiscopat et les maximes fondamentales de nos libertés, qu'on ne saurait donner la moindre atteinte à l'un sans faire un préjudice sensible à l'autre; et comme la défense de ces libertés est particulièrement confiée au ministère que le procureur général a l'honneur d'exercer, il manquerait à une de ses principales obligations s'il ne prenait pas la liberté de demander au roi la permission de faire ses réflexions sur une déclaration qui peut avoir de si grandes suites.

Il se croit d'autant plus obligé à prendre cette précaution que, par ce qui se répand dans le public du projet de cette déclaration, il semble qu'elle contienne des propositions ou imparfaites, ou équivoques, ou même dangereuses sur le pouvoir du pape ou des évêques dans le jugement des matières de doctrine.

On prétend, par exemple, qu'il y a une des propositions de ce projet dans laquelle, après avoir dit que les constitutions des papes sur le jansénisme ont toutes les conditions nécessaires pour obliger toute l'Église, on ajoute que l'assemblée de 1705 avait eu le même sentiment sur les bulles contre Baïus, contre Molinos et contre le livre des *Maximes des saints*, s'il y avait été question de l'autorité de ces bulles.

Il n'y a rien de plus certain que la première partie de

cette proposition, c'est-à-dire que les constitutions des papes sur le jansénisme ont toutes les conditions nécessaires pour obliger toute l'Église. Quelque équivoque que l'on ait voulu trouver dans les expressions de l'assemblée de 1705, l'intention de cette assemblée est néanmoins si évidente, et il y aurait une mauvaise foi si déclarée à vouloir la révoquer en doute, que rien ne serait plus facile que de confondre les subtilités des novateurs, s'il s'en trouvait d'assez téméraires pour donner une interprétation fausse et calomnieuse aux termes dans lesquels l'assemblée de 1705 a expliqué ses sentiments.

Mais on ne comprend pas pourquoi on veut ensuite que, dans la seconde partie de cette proposition, les évêques qui la signeront exercent une espèce de science conjecturale pour deviner quel aurait été le sentiment de l'assemblée du clergé si l'on y avait fait mention des bulles des papes contre Baïus, contre Molinos et contre le livre des *Maximes des saints*.

Plus il paraît extraordinaire et étranger à la question de vouloir juger par conjecture de ce que l'assemblée de 1705 aurait pensé sur une question qui n'y a pas été seulement proposée, plus on a de sujet de craindre qu'il n'y ait quelque mystère caché sous ces termes.

Après y avoir bien réfléchi, on ne conçoit qu'une seule raison de cette addition singulière; on a voulu sans doute faire voir par des exemples certains que l'acceptation solennelle n'est pas nécessaire pour donner force de loi à un décret du saint-siége.

Mais outre que dans cette vue on n'aurait pas dû employer en cet endroit l'exemple de la condamnation du livre de M. l'archevêque de Cambrai, qui a été si solennellement acceptée, c'est cette vue même qui rend l'application de cet exemple très-dangereuse.

Car, pour s'arrêter à la censure d'Innocent XI contre Molinos (dont on choisit l'exemple, parce que le danger en est plus sensible), on ne peut affirmer qu'il ne manque à cette

censure aucune des conditions nécessaires pour obliger toute l'Église, que parce qu'il y a un temps considérable, c'est-à-dire vingt-deux ans ou environ, que cette constitution a été publiée à Rome, et que nulle Église particulière n'a réclamé expressément contre cette censure.

Ainsi, la cour de Rome sera en droit de conclure que, suivant la doctrine du clergé de France, attestée par ses principaux évêques, toute constitution contre laquelle on n'aura rien dit pendant vingt ans doit être regardée comme une loi qui oblige toute l'Église.

Telle est la conséquence générale que l'on tirera de cet exemple, et de cette conséquence générale on conclura, par des conséquences particulières, qu'un grand nombre de bulles des papes que nous ne connaissons point, que nous n'avons jamais eu la moindre pensée de recevoir, que nous ne recevrions pas même si le pape nous les envoyait, sont néanmoins devenues par le seul laps de temps des lois de toute l'Église.

Combien y a-t-il de constitutions des papes qui sont ou ignorées ou regardées comme inutiles ou étrangères à ce royaume! Combien de bulles qui ont été faites en faveur des immunités ecclésiastiques pour en décider que les clercs sont exempts de toute autre puissance que celle de l'Église, et cela de droit divin! Combien y en a-t-il d'autres qui sont directement contraires à la doctrine de la France, à l'autorité des rois et aux droits les plus sacrés de la couronne, mais qu'on n'a point relevées parce qu'elles regardaient des faits qui s'étaient passés dans d'autres royaumes où les opinions des ultramontains sont reçues; et cependant, par cette seule raison que toutes ces bulles n'ont pas souffert une contradiction ouverte et publique, elles seront censées reçues : on les regardera comme autant de lois générales qui obligeront toute l'Église, et on réduira les évêques à la dure nécessité de réclamer hautement à l'avenir contre les constitutions des papes qu'ils n'approuveront pas, à peine de passer pour

avoir accepté hautement tout ce qu'ils n'avaient pas rejeté expressément.

Il est vrai que l'acceptation tacite peut suffire; mais pour prouver cette espèce d'acceptation, ce simple silence et (si l'on peut s'exprimer ainsi) la non-réclamation des évêques ne sont pas suffisants. Il faut qu'un fait de cette importance puisse être établi par des preuves positives, et que, si la solennité extérieure ne s'y trouve pas, on fasse voir au moins par la conduite de l'Église qu'elle a porté un jugement intérieur conforme à celui du pape, et que ce jugement soit prouvé par les choses mêmes, s'il ne l'est pas par les paroles expresses d'une acceptation solennelle.

Pourquoi, d'ailleurs, donner gratuitement ce nouvel avantage au pape? Pourquoi vouloir traiter sans nécessité un point si délicat? Il y a bien des choses qu'il ne faut jamais vouloir définir trop exactement entre deux puissances jalouses l'une de l'autre; la paix est préférable à une discussion inutile de leurs droits, qui devient infailliblement une occasion de guerre. Il ne s'agit ici que du jansénisme, et, pour le confondre pleinement, ne suffit-il pas de décider qu'il ne manque aux constitutions qui ont été faites contre Jansénius aucunes des condamnations nécessaires pour obliger toute l'Église? Est-il nécessaire après cela d'ajouter qu'il en est de même de la constitution d'Innocent XI contre Molinos, puisque cette constitution reçue et non reçue n'ajoute ni ne diminue rien au poids de la condamnation prononcée contre le jansénisme.

On peut juger par cet exemple de quelle conséquence il est de peser exactement toutes les expressions d'une déclaration importante, et cette seule observation paraît suffisante pour justifier les très-humbles prières que le procureur général croit devoir faire au roi, de trouver bon qu'il ait connaissance des propositions contenues dans cette déclaration, afin qu'elle soit revêtue de sa dernière forme.

IV.

SECOND MÉMOIRE

SUR LE MÊME OBJET.

Plus on examine les quatre propositions qui ont été dressées pour expliquer les sentiments de l'assemblée du clergé de l'année 1705 dans l'acceptation de la constitution du pape contre le jansénisme, plus on est persuadé que la première de ces propositions est la seule qui soit innocente; que la deuxième et la quatrième sont imparfaites et équivoques, la troisième très-dangereuse, et toutes également inutiles pour finir l'affaire du clergé de France avec la cour de Rome sur l'acceptation de la constitution, et capables au contraire de donner au pape de nouveaux avantages pour terminer cette affaire au préjudice de l'autorité des évêques, et de la vérité des maximes que l'Église gallicane soutient.

Les termes de l'assemblée du clergé qu'on a voulu expliquer dans la deuxième et la quatrième proposition, sont *que les constitutions des papes obligent toute l'Église lorsqu'elles ont été acceptées par le corps des pasteurs; que cette acceptation de la part des évêques se fait toujours par voie de jugement; qu'après l'acceptation solennelle que le corps des pasteurs a faite de celles qui ont été publiées sur le jansénisme,*

elles doivent être regardées comme le jugement et la loi de toute l'Église.

Les termes d'*acceptation solennelle faite par le corps des pasteurs* ne signifient certainement, dans l'intention de l'assemblée du clergé, qu'une acceptation constante, notoire, connue à toute l'Église, par laquelle tous les évêques ont adhéré à la constitution du pape ou expressément ou tacitement ; ce serait faire injure à une assemblée aussi vénérable que de lui attribuer une autre intention.

Cependant il faut avouer qu'elle aurait pu se servir d'expressions plus propres à prévenir tous les prétextes que les jansénistes peuvent employer pour éluder la force de son acceptation.

Le terme de *solennelle* et celui de *corps de pasteurs* semblent renfermer dans la rigueur de la lettre l'idée d'une formalité extérieure, et porter dans l'esprit l'image d'une congrégation ou d'une assemblée d'évêques qui délibèrent en commun sur les affaires de l'Église. Ainsi les novateurs pourront dire que les constitutions des papes sur le jansénisme ne doivent pas encore être regardées comme le jugement et la loi de toute l'Église, puisqu'on ne peut pas dire qu'elles aient été solennellement acceptées par le corps des pasteurs; le pape même se plaint du peu d'exactitude de cette expression, qui semble faire dépendre de la solennité de l'acceptation toute la force et l'autorité des décrets du saint-siége.

Ce sont sans doute ces conséquences, manifestement contraires à l'intention du clergé, que l'on a voulu désavouer par la deuxième des propositions que l'on a dressées pour expliquer ses véritables sentiments. Mais si dans l'assemblée du clergé on a eu encore plus d'attention à conserver le droit des évêques qu'à prévenir l'abus que les jansénistes pourraient faire des termes dans lesquels le clergé s'expliquerait, on peut dire qu'au contraire on ne pense, à présent, qu'à combattre les mauvaises applications des jansénistes, sans

prendre les précautions nécessaires pour conserver le droit des évêques.

Ce sont cependant deux choses qui n'ont rien d'incompatible et qu'il faut toujours faire marcher d'un pas égal. Ce serait un grand malheur pour l'Église, s'il fallait ou devenir janséniste, ou cesser d'être attaché aux droits imposés par l'institution divine à l'épiscopat. Un des articles les plus ordinaires des partisans de la cour de Rome est de faire regarder les précautions que l'on prend pour conserver les maximes et les libertés de l'Église gallicane, comme autant de moyens par lesquels on prépare des évasions et des ressources aux novateurs; mais il est très-facile, encore une fois, et de confondre ceux qui se révoltent contre l'autorité de l'Église, et de défendre en même temps les prérogatives de l'épiscopat. Au contraire, le jansénisme ne sera jamais mieux condamné que lorsqu'en réunissant les suffrages de tous ceux qui doivent conspirer à le détruire, il sera vrai de dire que l'erreur a été proscrite, et par le jugement du pape et par celui des évêques.

Suivant ces principes, il s'agit d'examiner si la seconde proposition par laquelle on explique les sentiments du clergé de France, conserve suffisamment le pouvoir que Dieu a confié aux évêques, en même temps qu'elle ôte aux jansénistes les mauvais prétextes dont on craint qu'ils ne se servent pour éluder la décision de l'assemblée de 1705.

D'un côté, dans un bref écrit aux évêques de cette assemblée, qui n'a pas été reçu, à la vérité, mais qui ne renferme pas moins pour cela les véritables sentiments de la cour de Rome, le pape soutient que l'acceptation des évêques n'est point nécessaire pour donner à ses décrets la force d'une loi irrévocable dans l'Église; que ses décisions tirent toute leur autorité de sa suprême puissance, et que, s'il les adresse aux évêques, ce n'est pas pour recevoir leur consentement libre et éclairé, mais pour exiger une soumission aveugle et nécessaire qu'ils ne peuvent lui refuser.

La France soutient au contraire que lorsque les évêques acceptent une constitution du saint-siége, ils ne le font jamais que par voie du jugement; que leur soumission en ce cas est une soumission raisonnable et fondée, non pas seulement sur l'autorité du saint-siége, mais sur la conformité qu'ils trouvent entre la déclaration du pape et la tradition de l'Église, dont ils sont dans leurs siéges les dépositaires et les témoins.

Il est vrai que cette acceptation, qui ne se fait jamais sans connaissance et qui suppose toujours un jugement, n'est point nécessairement attaché à des formalités extérieures dont on puisse jamais se dispenser : elle se peut faire conjointement par les évêques assemblés, ou séparément par chaque évêque particulier; elle se peut faire ou expressément, ou tacitement, suivant la diversité des conjonctures et des besoins de l'Église; et pourvu que le consentement des évêques et leur acquiescement à la décision du premier pasteur soient certains, on ne s'attache pas scrupuleusement à la forme, parce que le droit des évêques en ce point consiste à être juges de la doctrine avec le pape, et non pas à rendre leur jugement dans une forme fixe et invariable.

Il est aisé de juger après cela si, pour exprimer les sentiments du clergé de France en cette matière, il suffit de dire que l'assemblée de 1705 n'a pas voulu établir *que l'acceptation solennelle du corps des pasteurs fût nécessaire pour que de semblables constitutions soient des règles du sentiment des fidèles.*

C'est exclure la nécessité de l'acceptation solennelle, sans réserver expressément la nécessité de l'acceptation tacite; c'est exprimer la partie la moins importante de la doctrine du clergé, et supprimer la plus essentielle; c'est dire ce que les évêques n'ont pas droit de prétendre, et faire ce qui leur appartient de droit divin.

Si la cour de Rome convenait avec l'Église gallicane de la nécessité de l'acceptation des évêques, et qu'il ne fût ques-

tion que de savoir si cette acceptation doit être solennelle ou s'il suffit qu'elle soit tacite, on pourrait se contenter en ce cas d'exclure la nécessité de l'acceptation solennelle, qui serait seule la matière de la contestation. Mais la cour ne reconnaît pas plus la nécessité de l'acceptation tacite que celle de l'acceptation expresse; elle soutient que ni l'un ni l'autre ne sont nécessaires, et que tout ce que les évêques ont à faire lorsque le pape a parlé, est d'exécuter ses paroles, sans examen, sans connaissance, sans délibération. Comment peut-on donc, en expliquant les sentiments du clergé de France, ne pas réserver au moins la nécessité d'une acceptation libre et éclairée, de quelque manière qu'elle le fasse, c'est-à-dire ou expressément ou tacitement, puisque ce n'est point sur une des deux espèces d'acceptation que roule la diversité des sentiments en cette matière, c'est sur l'acceptation en elle-même, sans distinguer celle qui est expresse de celle qui est tacite.

On dira peut-être que, n'excluant que la nécessité de l'acceptation solennelle, on laisse assez entendre que le clergé de France n'a pas intention d'exclure toute espèce d'acceptation, et que déclarer que l'acceptation solennelle n'est pas nécessaire, c'est déclarer assez qu'il faut au moins que l'acceptation soit tacite, si elle n'est pas solennelle.

Mais 1°, si l'esprit du clergé de France est, comme on ne saurait en douter, de conserver au moins la nécessité de l'acceptation tacite, doit-il craindre d'expliquer ouvertement une maxime si incontestable et cependant si contestée par les partisans de la cour de Rome ? 2° Convient-il à des évêques qui, par leur caractère, sont obligés de rendre un témoignage libre et sincère à la vérité, et qui d'ailleurs sont ici choisis pour attester les sentiments du clergé, leur convient-il de n'expliquer qu'à demi ces sentiments, de laisser à peine entrevoir une vérité de cette importance et de n'oser dire ce qu'ils pensent sur un droit que l'institution de Jésus-Christ même a rendu inséparable de leur ministère ? 3° Si

leur déclaration ne s'adresse qu'à ces novateurs qui peuvent abuser d'une expression équivoque, craignent-ils de leur dire que l'acceptation tacite est suffisante pour les condamner, et n'est-il pas, au contraire, de leur devoir de leur enseigner cette maxime? Si, au contraire, c'est au pape qu'ils rendent témoignage de la doctrine de l'Église gallicane, doivent-ils rougir de leur ministère et dissimuler les droits de l'épiscopat par un silence trop politique, qui ne peut être employé en cette occasion qu'à dissimuler la vérité ou à éluder la difficulté?

Il semble enfin, de la manière dont cette seconde proposition est conçue, qu'on puisse en conclure que, suivant la doctrine du clergé de France, il n'y a aucun cas où l'acceptation solennelle soit nécessaire. Rien n'est plus dangereux que d'établir des règles générales, parce que l'esprit humain est trop borné pour en envisager d'abord toutes les conséquences.

Ne peut-on pas dire qu'il en est à peu près de cette proposition comme de celle qui a été tant de fois censurée, que les conciles généraux ne sont jamais nécessaires. Qu'on dise qu'ils ne le sont pas toujours, il n'y a aucun catholique qui ne souscrive à cette proposition; mais que parce qu'ils ne le sont pas toujours, on aille jusqu'à avancer, comme quelques flatteurs de la cour de Rome, qu'ils ne le sont jamais, c'est tomber dans une extrémité condamnée plusieurs fois en France.

Ainsi, qu'on dise que l'acceptation expresse n'est pas toujours nécessaire, rien ne sera plus vrai; mais n'est-il pas dangereux d'aller jusqu'à dire en général que l'acceptation solennelle n'est pas nécessaire, parce qu'en un mot il peut arriver qu'elle le soit, comme il peut arriver qu'il soit nécessaire d'assembler un concile général.

Enfin, ce qui découvre clairement l'équivoque de cette proposition, c'est qu'il est bien vrai que lorsqu'il y a une acceptation tacite, l'acceptation expresse n'est pas nécessaire,

sans ajouter ces mots : *pourvu que l'acceptation tacite y supplée*. C'est s'expliquer d'une manière équivoque et imparfaite qui ne contentera ni la cour de Rome ni l'Église gallicane, et qui fournira seulement aux novateurs une matière de déclamation contre le clergé.

La quatrième proposition, comme on l'a déjà dit, a le même défaut que la seconde, c'est-à-dire qu'elle est aussi équivoque et imparfaite. L'assemblée du clergé avait dit que l'acceptation des évêques se fait toujours par voie de jugement, et c'est la pure et invariable doctrine de l'Église gallicane.

Cependant le pape, prévenu par les maximes de la France, a paru blessé d'une proposition si innocente; et c'est pour apaiser ces plaintes qu'on veut faire déclarer à plusieurs évêques que l'assemblée de 1705 n'a pas prétendu que les assemblées du clergé puissent examiner les jugements dogmatiques des papes pour s'en rendre les juges.

Il n'y a rien de plus équivoque que cette proposition. Si l'on veut dire par là que l'assemblée du clergé ne peut se rendre juge d'un jugement dogmatique du pape, pour le réformer et pour exercer sur ce jugement un acte de juridiction supérieure, la proposition est juste et certaine, mais inutile, parce que ce n'est pas à cela seul que le pape borne ses prétentions, comme on l'a déjà dit.

Mais cette proposition signifie-t-elle que les assemblées du clergé ne peuvent se rendre juges en matière de foi, pour décider avec autorité la même question que le pape a jugée, pour examiner si le jugement du pape est conforme à la tradition de leurs Églises ou s'il y est contraire, pour y adhérer en un cas et n'y pas adhérer dans l'autre; ce qui renferme toujours une espèce de jugement indirect, de jugement du pape, jugement qui, quoiqu'il ne s'exerce pas sur la personne du pape, et qu'il n'aille pas jusqu'à réforme ses décrets, a néanmoins l'effet d'en empêcher l'exécution? Si c'est là le sens de cette proposition, dont elle est en effet

fort susceptible, elle est très-fausse en elle-même, très-contraire à la doctrine du clergé de France, et très-injurieuse à l'épiscopat.

On ne peut pas s'empêcher de demander après cela s'il convient à des évêques, dans un point si essentiel, de parler en termes équivoques dont le meilleur succès sera d'être entendu d'une manière à Rome et d'une autre manière en France, mais qui, suivant toutes les apparences, n'étant pas capable de satisfaire pleinement le pape, n'auront d'autre effet que d'exposer les évêques qui auront signé la déclaration, au juste reproche d'avoir employé des expressions équivoques dans une matière de cette importance, et de l'avoir fait inutilement.

Enfin, on a dit que la troisième proposition était très-dangereuse par l'abus qu'on en pouvait faire.

Cette réflexion ne tombe pas sur la partie de cette proposition dans laquelle on dit qu'il ne manque aux constitutions des papes contre Jansénius, aucune des conditions nécessaires pour obliger toute l'Église; il n'y a rien de plus vrai et de plus certain que cette première partie de la proposition.

Mais on fait dire ensuite aux évêques qui signeront cette déclaration que l'assemblée du clergé avait eu le même sentiment sur les bulles contre Baïus, contre Molinos, et contre le livre de M. l'archevêque de Cambrai, s'il en eût été mention.

On ne comprend pas d'abord pourquoi, ni dans quelle vue, les évêques qui signèrent la déclaration exercèrent en cet endroit une espèce de science conjecturale pour deviner quel aurait été le sentiment de l'assemblée du clergé si l'on y eût fait mention de ces bulles; il ne s'agit ici que du jansénisme, et pour assurer que le jansénisme est pleinement condamné par l'Église, il est inutile de savoir si Baïus, Molinos et le livre de M. de Cambrai le sont aussi.

Ainsi les propositions qu'on veut faire signer à plusieurs

évêques sont ou imparfaites et équivoques, ou dangereuses; et de quelque manière qu'on les dresse, dès qu'on n'abandonnera pas absolument un droit auquel les évêques ne sauraient renoncer sans se dégrader eux-mêmes, il est certain qu'elles ne serviront qu'à irriter le pape et à renouveler la querelle au lieu de la terminer.

V.

MÉMOIRE

AU SUJET DU BREF AU ROI, CONTRE L'ACCEPTATION DE 1705.

Dès le moment que le procureur général du roi eut appris qu'il courait dans Paris un grand nombre de copies manuscrites d'un bref qu'on prétend que le pape a écrit au roi au sujet de l'acceptation faite par l'assemblée du clergé en 1705, de la dernière constitution de Sa Sainteté sur le jansénisme, il crut être obligé d'en rendre compte au roi, et de lui demander la permission de faire ce qui était du devoir de sa charge dans une occasion si importante pour la défense des libertés de l'Église gallicane.

Mais Sa Majesté lui ayant fait l'honneur de lui dire qu'elle avait donné ses ordres à M. le cardinal de la Trémoille, et que dans la situation présente des affaires il ne convenait pas de faire encore aucune démarche au parlement sur ce sujet jusqu'à ce que Sa Majesté lui eût fait savoir ses intentions, le procureur général est demeuré dans le silence avec le respect qu'il doit aux ordres du roi.

Mais ayant appris depuis peu que ce bref, qui n'était déjà que trop commun par le grand nombre de copies manuscrites qui s'en étaient répandues dans Paris, était devenu absolument public par l'impression qui en a été faite en

latin sans aucun nom d'imprimeur, avec une traduction française imprimée à côté, il a fait ses diligences pour en avoir un exemplaire, et enfin il en a reconnu un qu'il joindra à ce mémoire.

En cet état, il a cru que le public lui reprocherait justement sa négligence, si dans le ministère qu'il a l'honneur d'exercer il dissimulait un fait de cette importance, et s'il ne réitérait pas avec plus de fondement encore que la première fois les très-humbles instances qu'il a faites au roi pour obtenir la liberté de s'élever contre la publication aussi dangereuse que téméraire d'un bref qui, bien loin d'être revêtu des lettres patentes du roi, n'a pas même encore été présenté à Sa Majesté.

Il n'est pas nécessaire de s'étendre en cet endroit pour faire voir combien ce bref blesse les monuments fondamentaux de nos libertés. Il n'y a point de bon Français qui puisse révoquer en doute cette vérité; on y trouve dans tout le reste de l'ouvrage, et presque à chaque ligne, cette idée de plénitude de puissance que les flatteurs de la cour de Rome ont voulu attribuer au pape dans les derniers siècles de l'Église: puissance absolue et sans bornes, supérieure non-seulement à chaque Église particulière, mais à l'Église universelle; puissance par laquelle le pape serait non-seulement le chef,. mais le monarque de l'Église; non pas le juge le plus éminent, mais le seul juge de la doctrine, seul dépositaire de la vérité, seul canal de la tradition, seul article de la foi, pendant que les évêques ne seraient que les instruments de la puissance du pape, les exécuteurs serviles de ses décrets, réduits à n'avoir plus d'autres fonctions en matière de doctrine que celle de publier les décisions du pape dans leurs diocèses.

Il est donc inutile encore une fois de s'arrêter plus longtemps à montrer l'abus d'un bref qui tend à ébranler le fondement même des maximes du royaume; et d'ailleurs, si cela était nécessaire, le procureur général du roi ne

pourrait que répéter ici ce qui est beaucoup mieux expliqué sur ce sujet dans le mémoire que M. le premier président a l'honneur d'envoyer au roi, et où il fait voir en même temps et les abus du bref et le peu de justice des plaintes que le pape y fait de la conduite du clergé de France.

Tant qu'il n'y a eu que des copies manuscrites de cette pièce, on a pu fermer les yeux sur l'imprudence de ceux qui les avaient répandues; mais dès le moment que la chose devient absolument publique par l'impression, dès le moment qu'on ne se contente pas d'imprimer ce bref en latin, mais qu'on y ajoute encore une traduction française, afin que toutes sortes de personnes puissent le lire et l'entendre, il n'est plus permis aux officiers du roi de garder le silence. Au lieu qu'auparavant il semble qu'ils avaient besoin d'une permission du roi pour parler, ils osent dire avec respect qu'il faudrait aujourd'hui qu'ils eussent un ordre précis pour se taire dans la conjoncture présente.

Il serait superflu d'examiner ici si l'impression de ce bref a été faite ou par quelque imprimeur avide de gain, sans autre motif que son intérêt personnel, ou si l'on en doit accuser l'imprudence de quelques esprits inquiets et remuants qui cherchent à commettre les deux puissances, ou si elle n'a point été pratiquée par des émissaires secrets de la cour de Rome, pour servir en quelque manière de protestation indirecte contre les délibérations de l'assemblée du clergé de 1705, et pour conserver à la postérité la mémoire d'un bref qu'on n'ose peut-être plus rendre directement au roi.

Soit que la cour de Rome ait quelque part à cette impression, soit qu'elle n'y en ait aucune, elle ne laissera pas de s'en servir tôt ou tard pour soutenir ses prétentions ambitieuses; ainsi il est du devoir de tous ceux qui sont véritablement attachés à la grandeur du roi et à celle de l'Église dont il est le protecteur, d'opposer des précautions salutaires au mauvais usage qu'on pourrait faire un jour de cette impression hasardée.

On peut prendre ces précautions avec d'autant moins d'inconvénients, qu'il ne s'agit point quant à présent d'interjeter appel comme d'abus du bref du pape, encore moins de faire déclarer ce bref abusif. Comme cette pièce n'est revêtue d'aucun caractère qui la rende authentique, il est encore permis aux officiers du roi de douter de sa vérité : ainsi, quand ils demandent la permission de s'élever contre une telle pièce, ce n'est que par une espèce de voie de police qu'on a souvent pratiquée avec succès dans ces sortes d'occasions et qui se réduit à ordonner, comme on l'a fait en l'année 1670 à l'égard d'une bulle qui favorisait les priviléges des réguliers contre le droit des évêques, et en l'année 1681 au sujet d'un bref qui donnait atteinte aux ordonnances rendues par M. l'archevêque de Toulouse pour le gouvernement du diocèse de Pamiers, *qu'il sera informé contre ceux qui ont imprimé ou débité un prétendu bref du pape, avec défense à toutes personnes d'en vendre ou d'en retenir des exemplaires, et qu'il sera enjoint à ceux qui en ont de les remettre au greffe de la cour pour y être supprimés.*

Voilà tout ce qu'il semble que l'on soit dans la nécessité de faire à présent contre ce bref.

Cette voie a trois avantages qui semblent devoir la faire admettre sans aucune difficulté.

Le premier, qu'elle n'attaque point directement le bref du pape, puisque, si l'on suit cette voie, on n'en n'interjettera pas encore d'appel comme d'abus.

Le second, qu'elle donne une grande facilité de s'expliquer sur cette matière sans se commettre ouvertement avec le pape, parce qu'on ne parlera de son bref qu'en doutant encore de la vérité de cette pièce, en voulant même se persuader qu'elle n'est point. ou que, si elle est, le pape ne persistera point dans la pensée de la faire présenter au roi : ce qui sera certainement beaucoup plus doux que si on était obligé de la reconnaître véritable et de la soutenir, en même temps qu'elle est très-abusive.

Le troisième, que cette voie, quelque modérée qu'elle soit, ne sera pas cependant moins efficace qu'un appel comme d'abus interjeté dans les formes ordinaires; elle donnera toujours occasion de rappeler les principes solides de nos libertés, de démêler ce qu'il y a de captieux dans les raisonnements par lesquels on a voulu irriter le pape contre le clergé, de faire voir que jamais assemblée n'a accepté avec plus de respect et de déférence les décisions du saint-siége que celle de 1705, et entre autres d'apprendre à la cour de Rome que la France, constante dans ses maximes, respectera toujours dans la personne du pape le premier, mais non pas le seul évêque de l'Église.

Or, si quelque chose est capable de faire impression sur l'esprit du pape et de l'empêcher de porter plus loin cette affaire, il y a lieu de croire que ce sera cette démarche sage et mesurée du parlement qui, en réprimant d'un côté par voie de police l'abus de l'impression du bref, montrera de l'autre ce que le pape doit attendre, s'il allait plus loin, de la fermeté d'une compagnie à laquelle le roi confie d'une manière particulière la défense du dépôt sacré des libertés de l'Église gallicane.

Le procureur général du roi ose donc espérer que Sa Majesté lui laissera la liberté de suivre en cette occasion les mouvements de son zèle, en se renfermant néanmoins, quant à présent, dans les précautions innocentes qui ont été proposées dans ce mémoire.

VI.

MÉMOIRE

SUR LA FORME QUE L'ON DOIT SUIVRE POUR RENDRE UN JUGEMENT SUR LE MANDEMENT DE M. L'ÉVÊQUE DE SAINT-PONS.

Quoiqu'il ne s'agisse à présent que d'examiner la doctrine contenue dans le mandement de M. l'évêque de Saint-Pons, on peut dire néanmoins que la forme de cet examen n'est guère moins importante que s'il s'agissait de prononcer un jugement solennel contre la personne de ce prélat, soit parce que la condamnation de la doctrine d'un évêque emporte toujours indirectement une note contre sa personne, soit parce que ce premier jugement de sa doctrine pourrait engager à agir directement contre lui s'il ne voulait pas y acquiescer.

C'est dans cette vue, qui fait sentir d'abord toute la délicatesse de cette matière, que l'on examinera, suivant les ordres du roi, les différentes voies par lesquelles on peut parvenir à porter un jugement solide sur le mandement de M. l'évêque de Saint-Pons.

Tous les partis que l'on peut prendre dans cette affaire se réduisent à l'une ou à l'autre de ces deux propositions :

La première, d'y faire entrer le saint-siége, et d'y avoir d'abord recours à son autorité.

La seconde, de traiter cette affaire dans le royaume suivant les règles canoniques, et de n'y laisser entrer le pape qu'en cas qu'elle sera dévolue à son tribunal suivant les degrés ordinaires de juridiction.

La première proposition peut s'exécuter en deux manières :

L'une, en demandant des commissaires au pape dans le royaume.

L'autre, en lui déférant seulement le mandement de M. l'évêque de Saint-Pons, pour le soumettre à l'examen et à la décision de Sa Sainteté.

La première de ces deux voies paraît la moins convenable de toutes celles que l'on peut prendre dans cette affaire.

Elle est directement contraire à nos maximes, elle attaque le fondement même de toutes nos libertés, qui consistent principalement dans la possession, dans laquelle la France s'est heureusement conservée, de vivre suivant les anciennes mœurs de l'Église, les décrets, canons des premiers conciles généraux, et les réponses émanées des souverains pontifes, ou qu'ils crussent être au-dessus des canons, et que la servitude à laquelle la plupart des autres Églises se sont assujetties leur eût fait regarder le droit commun dont la France a retenu l'usage comme un privilége et une exception.

Or, suivant les anciennes mœurs de l'Église, suivant les canons des premiers conciles généraux, de ces saints conciles que le pape saint Grégoire disait qu'il recevait comme les quatre Évangiles, enfin suivant la reconnaissance des plus saints papes, le jugement des évêques en première instance est réservé aux évêques de leur province.

La France a conservé avec religion une discipline si saintement établie.

Personne ne révoque en doute que cette forme de jugement n'y ait été observée pendant les deux premières races de nos rois.

Si l'ignorance dans laquelle on tomba au commencement de la troisième, si la faiblesse de certains règnes, si l'ambi-

tion de plusieurs papes, si les maximes contraires aux anciens canons qui s'établirent vers ce temps-là à la faveur des fausses Décrétales qu'on reçut trop facilement dans la pratique, ont obscurci quelquefois les anciennes règles, et s'il est arrivé, dans des siècles de trouble et de confusion, que le pape ait connu en première instance des crimes commis par des évêques du royaume, c'est un abus et non pas un usage, une usurpation plutôt qu'une possession ; en un mot, une voie de fait, plutôt que l'exercice d'un droit légitime.

Si de pareils faits pouvaient donner atteinte aux libertés de l'Église gallicane, on pourrait se servir d'un semblable argument pour établir contre ces mêmes libertés la puissance directe ou indirecte des papes sur le temporel des rois, puisque dans ces siècles de troubles et d'ignorance on en trouvera guère moins de sentences d'excommunication, d'interdit, de déposition même, prononcées par les papes contre les empereurs et contre les rois, que de jugements rendus en première instance contre des évêques.

Cette prétendue possession n'a pas même été continuelle ; elle a été interrompue, soit par des jugements rendus contre des évêques dans les formes canoniques, soit par la reconnaissance et l'approbation des papes mêmes, et surtout des papes Alexandre II et Jean XXII, qui, malgré l'intérêt de leur autorité, ont reconnu la force du droit commun, et ont rendu témoignage aux règles de la même discipline : l'un, en écrivant à l'archevêque de Reims au sujet de quelques évêques simoniaques de sa métropole ; et l'autre, dans une accusation intentée contre Pierre de Labilly, évêque de Châlons.

Le concordat, conforme en ce point à la disposition de la pragmatique sanction, qui certainement n'a pas été faite dans l'intention de préjudicier aux droits des évêques et aux libertés de l'Église gallicane, n'a apporté aucun changement dans les maximes de la France sur cette matière. Il n'en faut pas chercher d'autre preuve que ce qui se passa du temps de

Charles IX, environ cinquante ans après le concordat, pour réprimer l'entreprise du pape Pie IV, qui avait voulu procéder en première instance contre quelques évêques accusés de favoriser de nouvelles opinions.

Ce prince fit dresser par M. du Mesnil, son avocat général, des mémoires qui furent envoyés à M. d'Oysel, ambassadeur de Sa Majesté à Rome, pour remontrer au pape que l'entreprise que Sa Sainteté faisait sur les libertés de l'Église gallicane n'était point autorisée par le concordat, et qu'elle était contraire aux saints canons et à l'ancien usage de la France.

Le pape se rendit alors à ces remontrances; mais ayant voulu entreprendre dans la suite de déposer l'évêque de Valence et l'évêque d'Uzès, le roi trouva bon que ces deux prélats se servissent des voies observées dans le royaume et qu'ils appelassent comme d'abus des entreprises de la cour de Rome.

Le pasteur, dont un des principaux devoirs est de conserver dans toute son intégrité le précieux dépôt des libertés de l'Église gallicane sans blesser néanmoins le respect et la soumission qui sont dus au chef de l'Église, rendit, environ dans le même temps, un témoignage public des sentiments et des usages de la France en cette matière.

Cette compagnie ayant condamné le cardinal de Châtillon par contumace pour le crime de lèse-majesté divine et humaine, avait ordonné que pour le délit commun il serait rendu à *son supérieur*.

Mais, parce qu'on aurait pu abuser de ces termes et croire que ce supérieur était le pape, cette cour déclara, par un arrêté qui mérite d'être transcrit tout entier dans ce mémoire, que, pour maintenir la liberté de l'Église gallicane qui a toujours été défendue par le roi et ses prédécesseurs rois très-chrétiens au vu et su des saints Pères, papes de Rome (ce sont les termes de l'arrêté), elle a entendu et entend que le supérieur auquel messire Odet de Colligny, cardinal de Châtillon,

évêque de Beauvais, et rendu pour lui faire son procès sur le délit commun, en l'archevêché de Reims, supérieur métropolitain, duquel l'évêque de Beauvais est suffragant, pour, par ledit archevêque de Reims appeler les autres suffragants évêques, s'ils se trouvent en nombre, sinon par les évêques circonvoisins, être fait le procès audit cardinal-évêque de Beauvais, sur ledit délit commun, selon les décrets et constitutions canoniques, sans que ledit cardinal puisse être traité et tiré hors de ce royaume; et a ordonné et ordonne ladite cour que de ce en sera fait registre, afin qu'il soit connu et entendu de tous, même par la postérité, que la cour a toujours voulu garder et conserver la liberté de l'Église gallicane, et sauf en toutes choses l'honneur et la révérence de notre saint-père le pape et du siége apostolique.

Il est vrai que du temps du feu roi Louis XIII, mais sous le ministère d'un cardinal, la France parut oublier ses anciennes maximes, en demandant au pape Urbain VIII des commissaires pour juger quelques évêques de Languedoc, accusés d'avoir favorisé les armées de feu M. Gaston, duc d'Orléans, et l'évêque de Léon, soupçonné d'avoir facilité la retraite de la reine, mère du roi Louis XIII.

Mais ce fait, dans lequel le cardinal de Richelieu se laissa peut-être éblouir par la pourpre dont il était revêtu, ou entraîner par des raisons de politique qui lui firent souhaiter, dans un temps de désordre et de division, de se rendre maître, sous le nom du pape, du choix des juges qu'il faisait donner à ces évêques, ce fait, dis-je, singulier dans ces circonstances, a été relevé avec tant d'éclat par le clergé de France, lorsque la mort du cardinal de Richelieu lui eut rendu la liberté de se plaindre, qu'un tel exemple ne peut être jamais tiré à conséquence.

On sait ce qui se passa sur ce sujet dans les assemblées du clergé des années 1645 et 1650, avec quelle force les évêques de ces assemblées prirent la liberté de représenter au roi combien un tel exemple était contraire aux libertés

de son royaume, avec quelle fermeté ils adressèrent au pape leurs respectueuses mais vives remontrances, et enfin avec quelle vigueur ils firent signifier au nonce de Sa Sainteté une protestation qui sera un monument éternel du zèle avec lequel ces prélats ont voulu conserver la pureté de leur ancienne discipline.

Enfin, lorsque, malgré ces protestations, l'exemple de ce qui s'était passé dans le temps d'Urbain VIII parut inviter le pape Clément IX à suivre la même route dans la célèbre affaire des quatre évêques accusés de révolte contre les constitutions des papes Innocent X et Alexandre VII sur les erreurs du jansénisme, on se souvient encore des mouvements que cette affaire fut sur le point d'exciter dans le clergé, et comme la sagesse du roi empêcha qu'elle n'eût aucunes suites, elle ne peut servir ni d'exemple ni de préjugé dans l'occasion présente.

Quelque légère et quelque superficielle que fût l'idée que l'on vient de donner en peu de mots de cette matière, il est aisé néanmoins de juger par là combien la proposition de demander des commissaires au pape pour prononcer sur le mandement de M. l'évêque de Saint-Pons, serait contraire aux formes des jugements ecclésiastiques; et il n'y a pas d'apparence que Sa Majesté, qui a non-seulement égalé, mais surpassé le zèle de ses prédécesseurs pour la défense des libertés de l'Église gallicane, voulût donner à la plus noble portion de cette Église la mortification de voir leurs plus justes et leurs plus anciennes prérogatives violées dans la personne d'un de leurs confrères, dont la cause à cet égard serait la cause commune de tous les évêques de ce royaume.

La seconde manière de faire entrer le pape dans cette affaire, qui est de lui déférer l'examen du mandement de M. l'évêque de Saint-Pons, a quelque chose de plus spécieux que la première; mais, après l'avoir examinée attentivement, on croit qu'elle n'est guère plus régulière dans son principe, et que dans ses suites elle peut donner lieu à des inconvé-

nients encore plus grands et plus contraires aux pieuses intentions de Sa Majesté.

On dit en premier lieu qu'elle ne s'accorde pas plus avec les maximes fondamentales de nos libertés ; elle tend à déférer au pape un jugement qui, suivant nos maximes, appartient aux évêques du royaume. Il importe peu que le pape fasse par lui-même l'examen d'un évêque ou qu'il le fasse faire par des commissaires délégués; il fait toujours une plaie sensible à nos libertés lorsqu'il exerce en première instance un jugement qu'il ne peut rendre que sur un appel. On peut dire même que ce parti est en un sens plus irrégulier que le premier, puisque si l'on demandait des commissaires, M. l'évêque de Saint-Pons serait au moins jugé dans le royaume et par des évêques du royaume ; au lieu que si le pape est premier commissaire par lui-même, ce prélat sera jugé à Rome et par des juges étrangers.

Il est vrai qu'il s'agit ici de l'exécution d'une constitution du pape, et c'est ce qui peut donner plus de couleur à ce tempérament. Mais cette constitution ne doit plus être regardée comme la décision particulière du saint-siége ; dès le moment que l'Église de France l'a acceptée, elle est devenue une des lois de cette Église, de même que tous les canons des conciles et toutes les bulles des papes qui sont reçues et observées dans ce royaume : ainsi, c'est aux évêques qui l'ont acceptée au nom de l'Église gallicane, à être juges en première instance de l'exécution de cette loi, et surtout lorsqu'un de leurs confrères est accusé de l'avoir violée.

Quelque respect que l'on doive avoir pour le saint-siége, et quoique ce respect, comme l'a très-bien observé M. de Marca, soit un des principaux fondements des maximes de l'Église gallicane, cette déférence si juste et si inviolable pour le premier siége ne doit pas nous empêcher de remarquer que rien ne serait plus dangereux que de laisser entrevoir à la cour de Rome que toutes les fois que le pape se sera expliqué sur une matière, tout ce qui aura quelque

rapport à sa décision sera nécessairement soumis à son jugement sans que nos évêques en puissent prendre connaissance. Comme il n'y a presque aucune matière sur laquelle les papes n'aient fait des constitutions ou sur laquelle ils n'en puissent faire, il n'y aurait bientôt plus aucun point de doctrine ou de discipline dont les évêques pussent connaître, parce que le pape prétendrait toujours être saisi de la matière par la décision qu'il y aurait une fois prononcée.

Si la cour de Rome opposait à ces grandes maximes l'exemple de ce qui s'est passé dans l'affaire des cinq propositions déférées au jugement du pape Innocent X par les évêques mêmes de France, et l'exemple encore plus récent de la dernière constitution publiée par le pape à présent régnant contre les défenseurs du silence respectueux, on pourrait répondre à l'égard du premier, avec M. de Marca, dans la relation de l'affaire des cinq propositions adoptées par tout le clergé de France, que la conjoncture du temps dans lequel cette affaire commença à éclater n'ayant pas permis aux évêques de s'assembler, on ne pourrait tirer à conséquence contre les droits de l'épiscopat la démarche qu'ils avaient été obligés de faire en s'adressant au saint-siége pour demander un jugement qu'ils auraient rendu eux-mêmes dans une autre conjoncture.

Mais on a même besoin de s'arrêter ici à relever une circonstance si importante.

Dans l'affaire des cinq propositions, il s'agissait de la doctrine d'un évêque étranger et d'un évêque mort, qui n'était soutenue que par des ecclésiastiques du second ordre. Dans celle du silence respectueux, lorsque le roi a demandé au pape une nouvelle constitution, il n'y avait encore aucun évêque de son royaume qui se fût déclaré publiquement pour cette doctrine.

Ici, tout au contraire, il s'agit des sentiments d'un évêque viennois et d'un évêque français; il n'est plus question de la doctrine en général : elle est suffisamment établie par les

constitutions des papes reçues et observées dans ce royaume. Il s'agit de la doctrine particulière de M. l'évêque de Saint-Pons, et de décider si l'examen de cette doctrine particulière peut être fait en première instance ailleurs que dans le royaume. Ainsi, il est évident que l'exemple de ce qui s'est passé de la part du clergé de France dans l'affaire du livre de Jansénius n'a aucune application à la question qui se forme aujourd'hui.

L'affaire de M. l'archevêque de Cambrai paraît d'abord y avoir plus de rapport, parce qu'il s'agit, dans celle-là comme dans celle-ci, de la doctrine d'un des prélats de ce royaume.

Mais, dans la première, le prélat dont la doctrine était attaquée était un archevêque soumis immédiatement au saint siége, qui n'avait point de supérieur dans le royaume; et l'on sait que, soit dans l'ancien droit, soit encore plus dans le nouveau, la question du jugement des métropolitains est beaucoup plus susceptible de difficultés que celle du jugement des simples évêques.

D'ailleurs, M. l'archevêque de Cambrai avait lui-même soumis son livre au jugement du saint-siége; et comme on ne trouve dans M. l'évêque de Saint-Pons ni les mêmes prérogatives ni la même conduite, il ne paraît pas non plus que la cour de Rome puisse tirer aucun avantage solide de ce qui s'est fait à l'égard de M. l'archevêque de Cambrai.

Mais si la proposition de remettre cette affaire au jugement du pape peut être dans son principe aussi préjudiciable aux libertés que celle de lui demander des commissaires, sera-t-elle au moins plus avantageuse dans ses suites, par rapport au but que le roi se propose dans cette affaire? C'est ce qu'il paraît difficile d'espérer.

Premièrement, il n'y a personne qui puisse prévoir sûrement le parti que le pape prendra sur cette affaire.

Peut-être, dégoûté de nous envoyer des constitutions, par les sujets qu'il prétend avoir de se plaindre de ce qui s'est passé dans l'acceptation de la dernière, il se contentera de

faire mettre à l'index le mandement de M. l'évêque de Saint-Pons; et une telle censure serait en même temps inutile en elle-même par le défaut de pouvoir, injurieuse à l'épiscopat dont on laisserait flétrir le ministère par une congrégation qui agit sans forme comme sans autorité, indécente par rapport au roi, dont les instances éclatantes ne se termineraient qu'à obtenir une espèce de censure, ou plutôt de note qui ne pourrait être d'aucun usage dans son royaume.

Que si le pape veut bien accorder à la piété du roi un jugement en forme de constitution sur le mandement de M. l'évêque de Saint-Pons, alors combien de longueur faudra-t-il essuyer avant que de pouvoir obtenir cette constitution d'une cour toujours mesurée et toujours lente dans ses démarches, et qui le sera encore plus dans cette affaire? Il s'agit de condamner un évêque qui ne manquera pas de demander du temps pour se défendre, et d'envoyer des mémoires dont l'examen retardera peut-être pendant longtemps la conclusion de cette affaire.

Mais ce qui est beaucoup plus à craindre, c'est que le pape ne refuse d'accorder la nouvelle constitution qu'on lui demandera, jusqu'à ce qu'il ait reçu la satisfaction que Sa Sainteté demande depuis longtemps sur l'entreprise qu'il prétend sans fondement que les évêques de l'assemblée de 1705 ont faite sur son autorité en recevant sa dernière constitution. La cour de Rome oubliera-t-elle cet art qui lui est si ordinaire, cette politique dont elle s'est si souvent servie contre nous, de se servir du besoin qu'elle croit que nous avons d'elle pour nous engager à nous relâcher de nos plus justes prétentions?

Or, si cela est, et si le pape juge à propos de profiter de cette occasion pour exiger une espèce de réparation de la part du clergé, l'Église gallicane abandonnera-t-elle un droit aussi ancien que l'épiscopat, et aussi divin que la parole de Jésus-Christ même? Nos évêques consentiront-ils à n'être plus que les simples exécuteurs des décisions du pape, et,

pour ainsi dire, les appariteurs de la cour de Rome, chargés seulement de publier ses décrets dans ce royaume? Et quand même ils pourraient s'y résoudre, Sa Majesté voudrait-elle souffrir qu'ils dégradassent ainsi la dignité de leur caractère?

Ou si le pape, ne pouvant résister absolument aux instances de Sa Majesté, prend enfin le parti d'y déférer, mais de se faire en quelque manière justice à lui-même en inférant dans sa constitution des expressions dures, contraires aux droits des évêques et à l'honneur de l'épiscopat; s'il dresse cette constitution dans le même esprit et avec le même style que les brefs qu'ils avaient voulu faire rendre au roi et aux évêques sur l'assemblée de 1705; enfin, s'il veut peut-être exiger de nouvelles conditions sur la forme dans laquelle sa constitution sera reçue, pourra-t-on l'accepter à ce prix sans déshonorer l'Église gallicane, et pourrait-on au contraire refuser de la recevoir après l'avoir demandée, sans se commettre et sans se brouiller entièrement avec le pape? Ou si l'on ne peut se résoudre à se jeter ni dans l'une ni dans l'autre de ces extrémités, la question du mandement de M. l'évêque de Saint-Pons demeurera donc toujours indécise?

Ainsi, ce tempérament, qui paraît d'abord le plus respectueux pour le saint-siége, sera au contraire une source de division avec la cour de Rome; au lieu que, sans sortir du royaume, le roi peut faire rendre un jugement que l'on n'obtiendrait peut-être pas de cette cour, ou qu'elle mettrait à si haut prix que l'on serait obligé d'y renoncer.

C'est ce qui engage naturellement à entrer dans l'examen de la seconde proposition, qui consiste à savoir dans quelle forme ce jugement peut être rendu dans le royaume.

Il semble que pour y parvenir on ne peut prendre que l'une de ces quatre voies.

La première est d'engager tous les évêques du royaume à instruire les fidèles par des mandements, par lesquels ils déclareront ce qu'ils trouveront de répréhensible dans l'or-

donnance de M. l'évêque de Saint-Pons, plutôt par voie d'improbation que par voie de jugement.

La seconde est d'assembler incessamment, par l'ordre du roi, tous les évêques qui sont présentement à Paris, pour faire examiner par eux le mandement de M. l'évêque de Saint-Pons.

La troisième est de convoquer un concile national de tous les évêques du royaume, ce que le roi peut faire encore par sa seule autorité.

Et la dernière, enfin, d'assembler seulement les évêques comprovinciaux de M. l'évêque de Saint-Pons, en y joignant ceux de la province voisine, jusqu'au nombre de douze.

De ces quatre voies que l'on vient de marquer, la première, qui est de faire rendre par chaque évêque des ordonnances particulières dans leur diocèse servant d'instruction sur le mandement de M. l'évêque de Saint-Pons, ne parait ni sûre, ni régulière, ni utile.

Elle n'est pas sûre : car qui peut savoir si toutes ces voix différentes qui se feraient entendre séparément sur la doctrine de M. de Saint-Pons, s'accorderaient entre elles, et ne formeraient entre elles, pour ainsi dire, qu'une seule voix par leur uniformité? Et si, par malheur, il s'en trouvait une de discordante, ce serait une occasion de schisme et un scandale qui affligeraient l'Église pendant qu'ils réjouiraient les hérétiques.

Elle n'est pas régulière, parce que ce n'est pas à un seul évêque, c'est à l'assemblée des pasteurs que le pouvoir de juger de la doctrine d'un de leurs confrères est réservé. Dans l'Église primitive, l'erreur n'était jamais condamnée que dans un concile général et particulier. Et l'on ne verrait pas autant de dissonance que l'on en remarque quelquefois entre les pasteurs de l'Église, si cette règle était encore inviolablement observée.

Enfin, cette voie serait absolument impossible et impuissante : chaque évêque particulier n'ayant pas plus d'autorité

que M. l'évêque de Saint-Pons, en vain condamnerait-il ce prélat, puisque ce prélat pourrait le condamner lui-même.

La seconde, qui est celle d'une assemblée fortuite des évêques que le hasard rassemble à la suite du roi, a été pratiquée en plusieurs occasions lorsqu'il s'agissait de remédier à un mal pressant, ou lorsque les empereurs romains ou nos rois ont voulu avoir promptement l'avis des évêques qui se trouvaient auprès d'eux, afin de prendre avec plus de connaissance les mesures convenables pour empêcher le progrès d'une erreur naissante.

Mais on ne voit pas que cela ait jamais eu d'exemple, lorsqu'il a été question de condamner la doctrine d'un évêque qui ne peut être jugé canoniquement, en première instance, que dans sa province.

Quelque nombreuse qu'ait pu être une telle assemblée, elle n'a pas plus de pouvoir sur la personne d'un évêque d'une province que sur celle de Paris. On ne la pourrait regarder tout au plus que comme une assemblée préliminaire, et ce qu'elle ferait passerait plutôt pour un avis que pour un véritable jugement. Il faudrait donc, après cette première assemblée, en convoquer nécessairement une seconde plus légitime dans la province de l'évêque accusé, et la multiplication de ces assemblées peut être sujette à bien des inconvénients qui nuisent souvent à la décision.

Le concile national, qui est la troisième voie que l'on pourrait prendre pour terminer cette affaire dans le royaume, serait certainement la plus authentique et la plus sûre de toutes celles que l'on pourrait embrasser. Le concile national comprend éminemment le concile provincial; il empêche tous les incidents qu'un évêque accusé peut faire naître sur le nombre et sur la qualité de ses juges; il prévient les instances qu'il faut faire après avoir été condamné dans un concile provincial, pour faire recevoir sa cause dans une assemblée d'évêques plus nombreuse.

Mais, quoique ce parti fût le plus régulier de tous, à con-

sidérer la chose en elle-même, il est à craindre néanmoins qu'il ne fût sujet à bien des inconvénients, soit par l'embarras d'obliger tous les évêques à quitter en même temps leur diocèse pour un jugement qui ne demande pas nécessairement leur concours, soit encore plus par le grand éclat que ferait une telle assemblée, et par la jalousie que la cour de Rome ne manquerait pas d'en concevoir.

Il semble donc qu'il ne reste point d'autre parti à prendre que celui d'un concile provincial, composé seulement d'évêques, parce qu'il ne serait pas convenable qu'un évêque comparût en jugement devant des ecclésiastiques du second ordre, quoiqu'il ne s'agisse encore que de sa doctrine.

Cette voie est régulière, conforme à l'ancienne discipline, aux mœurs du royaume, aux sentiments de tous les défenseurs de nos libertés, à l'intérêt commun de l'Église et de l'État.

Elle est prompte et facile, puisqu'elle ne dépend que de la seule volonté du roi.

Elle est sûre, puisque la diversité des sentiments, quand il y en aurait sur ce sujet, n'empêcherait pas que l'avis du plus grand nombre ne formât un jugement authentique.

Elle est utile et efficace, puisque M. l'évêque de Saint-Pons ne peut jamais révoquer en doute l'autorité de ce tribunal.

Elle donnera beaucoup moins d'ombrage à la cour de Rome qu'un concile national.

Et si elle en prend encore, si elle en veut faire valoir ses prétentions sur les jugements des évêques, il sera aisé de lui répondre :

1° Qu'il ne s'agit pas encore ici de juger la personne de M. l'évêque de Saint-Pons, et qu'il n'est question, quant à présent, que d'examiner sa doctrine;

2° Que quand même il s'agirait de juger sa personne, il est de la sagesse et de la justice de Sa Sainteté de souffrir avec autant d'équité cette portion considérable de nos libertés

qu'elle s'accommode à toutes les autres, et qu'elle ne fera par là qu'imiter les exemples d'Innocent Ier, de Grégoire le Grand et de tant d'autres saints pontifes dont elle marche sur les traces;

3o Qu'enfin cette forme de jugements canoniques, et dont la France est si jalouse, ne fait aucun préjudice à l'autorité du souverain pontife, puisque la cause tout entière doit toujours être portée par-devant lui en cas que l'évêque condamné n'acquiesce pas au jugement rendu en première instance contre lui.

Après tout, si ces raisons ne satisfont pas pleinement la cour de Rome, il est bon de remarquer qu'on ne peut prendre aucun parti véritablement utile et efficace dans cette affaire sans y trouver quelque matière de différend avec la cour de Rome.

On a déjà vu combien la proposition de demander au pape un jugement en forme de constitution pourrait faire naître d'incidents et de difficultés presque insurmontables entre le saint-siége et la France.

Et quoique le parti de demander au pape des commissaires dans le royaume soit plus favorable à l'autorité de Sa Sainteté, il ne serait pas non plus exempt de beaucoup de difficultés, soit par rapport au choix des commissaires, qui devraient être délégués dans la province même de M. l'évêque de Saint-Pons, soit par rapport au nombre des juges, que les canons ont fixé à celui de douze.

On ne peut guère présumer que la cour de Rome voulût se soumettre à ces règles. Le passé nous doit apprendre à juger de l'avenir. Le pape Urbain VIII ne voulut nommer que quatre commissaires pour juger l'évêque de Léon, et lorsque cet évêque eut obtenu, après dix années d'instance, que son appel fût reçu et jugé par d'autres commissaires, le pape Innocent X n'en délégua que sept, quelques instances que le clergé fît pour en avoir douze. Clément IX en nomma seulement neuf dans l'affaire des quatre évêques. Aucun de

ces papes n'a voulu se conformer exactement en ce point aux règles des anciens canons, de peur qu'on ne crût qu'ils en eussent reconnu l'autorité. Aucun de ces souverains pontifes n'a voulu, par la même raison, choisir dans la métropole de l'évêque accusé les commissaires qui devaient le juger, parce qu'ils auraient en quelque manière approuvé par là le droit de la province.

Cependant on sait combien ces deux articles furent sensibles au clergé de France ; et comme il y a lieu de présumer que le roi aurait égard aux justes remontrances que les évêques demanderaient à Sa Majesté la permission de lui faire sur ce sujet, l'expédient des commissaires ne commettrait pas moins la France avec le saint-siége que les autres partis qu'on peut prendre.

Or, il est constant que, quelque parti que l'on prenne, on ne peut absolument éviter quelques contestations avec la cour de Rome; il vaut encore mieux en avoir à soutenir en soutenant les libertés de l'Église gallicane, que de courir le même risque en les abandonnant; et d'ailleurs, si l'on prend la voie d'un concile provincial, la chose sera faite et consommée avant que le pape puisse y apporter aucun obstacle, et quand il y aura une fois un jugement prononcé dans les formes canoniques, il ne sera pas difficile de le soutenir contre toutes les raisons des docteurs ultramontains.

Mais comme il paraît, par tout ce qui a été expliqué dans ce mémoire, que quelque parti que l'on prenne dans cette affaire on y trouvera toujours quelques inconvénients, il serait peut-être digne de l'équité et de la sagesse de Sa Majesté de faire communiquer avant toutes choses à M. l'évêque de Saint-Pons les observations qui ont été faites sur son mandement par ceux de MM. les évêques qui l'ont déjà examiné; si l'on pouvait l'engager par là à expliquer ses sentiments d'une manière claire et conforme à la doctrine des autres évêques du royaume, les prélats qui auraient travaillé à cette œuvre par les ordres du roi, auraient la consolation

d'avoir gagné leur frère, et d'avoir prévenu par là toutes les suites qu'une affaire si importante peut avoir soit au dedans ou au dehors du royaume, lorsqu'elle aura une fois éclaté; et si, au contraire, M. l'évêque de Saint-Pons refuse d'écouter la voix de ses confrères et de profiter de la bonté du roi, alors on n'aura plus rien à se reprocher dans cette affaire, comme il semble que l'on aurait quelque sujet de le faire, si l'on avait négligé de prendre toutes les voies possibles pour la finir avec un esprit de paix et de charité qui doit être l'âme de toutes les affaires ecclésiastiques.

VII.

MÉMOIRE

SUR LA CENSURE DU MANDEMENT ET DES TROIS LETTRES DE M. L'ÉVÊQUE DE SAINT-PONS, PRONONCÉE PAR LE PAPE, PAR UN BREF DU 18 JANVIER 1710.

La doctrine et la personne de M. l'évêque de Saint-Pons sont les deux objets qui ont partagé l'attention du pape dans le bref par lequel il a condamné le mandement et plusieurs écrits de ce prélat sur la constitution de Sa Sainteté contre le jansénisme, et ce sont ces deux objets qui feront aussi le partage naturel des réflexions que l'on doit faire sur ce bref.

Si on l'examine par rapport à la doctrine, on y découvre d'abord :

Que le pape y juge en première instance et de son propre mouvement une affaire qui est née dans le royaume;

Qu'il y condamne la doctrine d'un évêque sans entendre cet évêque et sans lui avoir donné le moyen de se défendre;

Qu'il y prononce cette condamnation d'une manière vague et indéterminée, qui peut tomber autant sur les maximes communes à toute l'Église gallicane qui se trouvent dans le

mandement de M. l'évêque de Saint-Pons, que sur les opinions particulières de ce prélat;

Enfin, que le style entier de ce bref est rempli de clauses et d'expressions également contraires à nos mœurs et à la dignité épiscopale.

C'est à ces quatre points principaux que l'on peut réduire l'examen de ce bref, par rapport au jugement que le pape y prononce sur la doctrine de M. l'évêque de Saint-Pons.

L'ancienne discipline de l'Église, la disposition du droit commun, l'usage perpétuel de la France, la pragmatique sanction et le concordat, l'équité même et la raison naturelle veulent que chaque affaire se juge d'abord dans le lieu où elle est née. Les évêques, successeurs des apôtres et établis par le Saint-Esprit pour gouverner son Église, ont reçu de Jésus-Christ même le pouvoir d'être juges de toutes les nouveautés qui peuvent altérer ou la pureté de la doctrine ou la sainteté de la discipline ecclésiastique. Le pape, revêtu du même caractère qu'eux et n'ayant au-dessus d'eux que la prérogative de la primauté, est le juge supérieur, mais non pas le seul juge. Telle est la première notion de la hiérarchie; tel est l'ordre établi par les canons sur lesquels les anciens papes reconnaissaient avec joie qu'ils devaient être jugés lorsqu'ils disaient *que les règles de l'Église dominent sur nous; mais malheur à nous si nous étions jamais tentés de vouloir dominer sur les règles mêmes!*

Il est vrai que le pape, considéré comme évêque, et dans les lieux où il exerce une juridiction immédiate, peut censurer tout livre qui contient une doctrine dangereuse, sans attendre que les évêques du lieu où l'erreur a commencé à se répandre en aient porté leur jugement; et si le pape se renfermait dans ces bornes, il faudrait être ou ignorant ou injuste pour lui disputer un pouvoir qu'il n'y a point d'évêque qui ne soit en droit d'exercer.

Mais dans l'état présent de l'Église (et c'est ce qu'il est très-important de bien remarquer pour dissiper les équi-

voques dont on se sert pour obscurcir cette matière), quand le pape condamne un livre, c'est toujours comme chef de l'Église qu'il le condamne et non pas simplement comme évêque; il le marque assez par l'injonction qu'il fait à tous les évêques de supprimer le livre condamné, et il le déclare encore plus par la clause ordinaire qui porte que la publication faite à Rome aura le même effet que si le bref avait été signifié à la personne de tous ceux que la condamnation peut regarder.

Il est donc vrai que dans ces sortes de condamnations le pape prétend aujourd'hui exercer un acte de plénitude de puissance, par lequel, comme s'il était l'évêque de chaque diocèse et le juge immédiat de toute l'Église, il condamne tellement un livre, que si les évêques veulent encore l'examiner après cela et s'en rendre les juges, il traite leur conduite d'attentat sur l'autorité du saint-siége.

Avant les nouvelles maximes que les flatteurs de la cour de Rome ont introduites, on pouvait être moins en garde contre les condamnations prononcées immédiatement par le saint-siége; on vivait alors dans une espèce de bonne foi et de sécurité sur ce point, qui faisait interpréter favorablement toutes les démarches des papes; et les évêques, moins jaloux de leurs droits, parce que leurs droits étaient moins contestés, pouvaient, sans rien craindre, déférer tout à celui qui ne pensait point à entreprendre sur eux.

Qu'un saint Grégoire le Grand, qui regardait comme une offense le titre d'évêque universel que quelques évêques voulaient lui donner, et qui déclarait qu'il ne se tenait point honoré d'une qualité qui faisait perdre à ses frères, les évêques, l'honneur dont ils avaient droit de jouir; qu'un pape, plein de ces grands sentiments, eût condamné une erreur née en France, les défenseurs de l'Église gallicane auraient pu ne pas s'en alarmer; mais aujourd'hui que les successeurs de la dignité de ce saint pape se croient fort au-dessus de son autorité, et qu'ils déclarent que quand ils on

une fois parlé, il ne reste plus aux évêques que la soumission et l'obéissance, ils nous forcent, comme malgré nous, de les rappeler aux anciennes règles de l'Église, suivant lesquelles ils ne peuvent exercer un véritable jugement en première instance que par rapport aux lieux qui sont soumis à leur juridiction immédiate; et quand ils ne se renferment pas dans ces bornes, que leurs prédécesseurs mêmes ont posées, nous devons nous opposer d'autant plus fortement à ces entreprises qu'elles deviennent plus fréquentes, et que, si l'on n'en arrêtait le progrès, la cour de Rome ne laisserait bientôt plus à nos évêques que le pouvoir d'ordonner des prêtres et la fonction d'exécuter les décrets du saint-siége.

Nous savons qu'il y a eu des occasions rares et singulières où, par de grandes et importantes considérations, l'Église gallicane et le roi, qui en est le protecteur, ont jugé à propos de déférer aux lumières et à l'autorité du pape un jugement qui aurait dû sans cela être rendu en première instance dans le royaume. Toute l'antiquité est pleine d'exemples, de relations ou de consultations faites aux souverains pontifes, soit par les évêques de certains pays, ou par les empereurs et par les rois sur des questions nouvelles sur lesquelles ils ont cru qu'il était du bien de l'Église que le pape expliquât d'abord son sentiment, et ce sont ces exemples que l'on a suivis dans l'affaire de Jansénius et dans celle de M. l'archevêque de Cambrai.

Mais ce serait abuser de cette déférence que de vouloir en conclure que le pape, de son propre mouvement et sans en être requis ni par le roi ni par les évêques, puisse interposer d'abord son jugement (comme il vient de le faire) sur un livre composé dans ce royaume par un évêque français, qui doit y vivre en sûreté sous la protection et, si l'on ose parler ainsi, sous la sauvegarde des canons et des lois.

Quoique la clause *motu proprio* ne soit pas expressément employée dans le bref de Sa Sainteté, et elle se trouve néan-

moins dans la chose même, et par là elle est beaucoup plus dangereuse que si elle n'était que dans l'expression, comme dans la condamnation du livre de M. l'archevêque de Cambrai.

Mais si l'autorité légitime des évêques et les fondements de la hiérarchie sont attaqués par cette entreprise de la cour de Rome, le droit naturel et l'équité même paraissent encore plus blessés par un jugement qui condamne la doctrine d'un évêque sans que cet évêque ait été entendu. C'est la seconde réflexion qu'on a faite d'abord sur ce bref.

C'est périr en innocent, et non pas en coupable, suivant la pensée d'un auteur profane [1], que d'être condamné sans être entendu et sans avoir pu se défendre. Le christianisme et la nature des jugements ecclésiastiques ajoutent encore un nouveau degré de force à la loi naturelle. Ni le pape ni les évêques ne doivent jamais oublier que, s'il y a une loi de justice qui défend aux juges séculiers de condamner un accusé sans l'entendre, il y a outre cela une loi de charité qui oblige les juges ecclésiastiques à tâcher de gagner leur frère en le convertissant plutôt qu'en le condamnant; que Jésus-Christ même a voulu que les jugements de l'Église fussent toujours précédés d'avertissements salutaires, et qu'on ne condamnât jamais que ceux qui, après avoir été déférés à l'Église, n'auraient pas voulu entendre sa voix. Mais comment pourraient-ils l'entendre si elle ne leur parle pas avant que de les condamner, et si le jugement précède également et l'accusation et la défense?

Aussi, ni la pureté de l'ancienne discipline ni le relâchement de la nouvelle n'autorisent une condamnation si précipitée.

Les Décrétales mêmes qu'on avait faussement attribuées aux papes des premiers siècles, et qui, avant que la supposition

[1] *Inauditi atque indefensi, tanquam innocentes perierant.* TACITE, *Hist.*, lib. I.

en ait été reconnue, ont changé la face de la discipline ecclésiastique dans les jugements des évêques comme dans plusieurs autres matières, condamnent manifestement cette précipitation. Elles établissent d'abord la nécessité d'appeler et d'entendre un évêque suspect avant que de le condamner; elles veulent même que ce soit dans une assemblée d'évêques légitimement convoquée qu'il soit entendu; et tout ce qu'elles ajoutent au droit ancien, c'est qu'elles font du jugement des évêques une cause majeure et réservée au saint-siége, qui doit assembler le concile où on les juge.

On était encore bien éloigné de croire que le pape seul, sans le suffrage d'aucun autre évêque, pût condamner un évêque dans ses mœurs ou dans sa doctrine, et cela sans lui avoir donné le temps d'éclaircir l'obscurité de ses expressions, d'en lever l'équivoque et d'en expliquer le sens véritable.

C'est néanmoins ce que le pape vient de faire à l'égard de M. l'évêque de Saint-Pons; et c'est ce qui n'a presque point d'exemple, même depuis que les flatteurs de la cour de Rome ont voulu persuader au pape qu'il était non-seulement le chef, mais le monarque de l'Église, et que jamais sa puissance n'y éclatait davantage que lorsque, méprisant les formes les plus communes, il s'élevait au-dessus des canons.

Il est d'ailleurs très-important de remarquer qu'il ne s'agit point ici d'une doctrine enseignée par un évêque dans un livre ou dans un autre ouvrage qu'il aurait composé comme docteur particulier : c'était là le cas du livre de M. l'archevêque de Cambrai, et cependant le pape Innocent XII ne le condamna qu'après un examen et une discussion de plus de deux années, pendant lesquelles M. l'archevêque de Cambrai donna tous les éclaircissements et toutes les explications qu'il crut nécessaires pour la défense d'un livre qui ne portait point le caractère de l'autorité épiscopale, et qu'il n'avait composé que comme un théologien particulier l'aurait pu faire.

Mais dans l'affaire présente, il s'agit principalement d'un

ouvrage que M. l'évêque de Saint-Pons a fait, non comme théologien, mais comme évêque; il s'agit d'un mandement ou d'une instruction pastorale faite avec autorité; et si jamais il est nécessaire d'entendre un évêque avant que d'en censurer la doctrine, c'est certainement lorsqu'il parle comme évêque et qu'il est accusé d'avoir enseigné l'erreur dans la chaire de vérité.

Dira-t-on, pour justifier le bref du pape, que le saint-père n'a encore prononcé que sur la doctrine de M. l'évêque de Saint-Pons? Mais par quels principes pourra-t-on soutenir qu'il ne faille entendre un évêque et lui donner le temps de se défendre que lorsque sa personne est accusée; mais qu'on ne lui doit point cette justice lorsqu'on n'accuse que sa doctrine? Comme si on pouvait accuser la doctrine d'un évêque implicitement sans accuser sa personne; comme si le jugemet qui censure l'une ne flétrissait pas nécessairement l'autre, et comme s'il fallait moins de précaution pour juger de la foi d'un évêque que pour juger de ses mœurs.

Est-il bien vrai d'ailleurs que la condamnation prononcée par le saint-siége ne tombe que sur la doctrine et non sur la personne de M. l'évêque de Saint-Pons?

Si le pape avait eu cette intention, il aurait condamné cette doctrine en taisant le nom de son auteur, et, pour se servir des termes de la cour de Rome, en faisant abstraction de tous ceux qui peuvent l'avoir enseignée. Mais ce n'est pas ainsi que le pape en use en cette occasion, il prononce en même temps deux jugements dans un seul : un premier jugement par lequel il condamne la doctrine de certains écrits, un second jugement par lequel il déclare que cette doctrine a été enseignée par M. l'évêque de Saint-Pons; et ce qui paraît fort extraordinaire, c'est qu'il prononce ce jugement sur un simple exemplaire imprimé, sujet à désaveu, sans savoir si M. l'évêque de Saint-Pons l'avoue ou le désavoue, et s'il le reconnaît pour son ouvrage.

Que restera-t-il donc à faire après cela aux évêques de la

province de Narbonne, juges naturels, suivant les canons, de M. l'évêque de Saint-Pons, si le bref du pape subsiste, et s'il a l'effet que la cour de Rome lui attribue?

Ou la province de Narbonne regardera ce bref comme un jugement qui doit lui servir de règle, et en ce cas ces deux points étant une fois jugés par le pape, l'un que la doctrine contenue dans certains écrits est erronée, l'autre que cette doctrine a été véritablement enseignée par M. l'évêque de Saint-Pons, si ce prélat ne souscrit pas au jugement du pape, les évêques de sa province ne pourront que le condamner. Ainsi, c'est une véritable illusion de dire que le pape n'a jugé que la doctrine et qu'il n'a rien jugé à l'égard de la personne, puisque le jugement de la doctrine renferme tacitement celui de la personne, et que si ce premier jugement subsiste, les évêques de la province de Narbonne ne sont plus libres sur le second.

Que si l'on dit que les évêques de la province de Narbonne jugeront la personne de M. l'évêque de Saint-Pons, comme si la cause était entière et que le pape n'y eût encore rendu aucun jugement, il faudra donc que ces évêques examinent de nouveau la doctrine de ce prélat, et en ce cas le pape s'élèvera hautement contre eux; et en voulant condamner M. l'évêque de Saint-Pons, ils deviendront presque aussi coupables que lui dans l'esprit de Sa Sainteté.

Ainsi la précipitation du jugement du pape jette un embarras inexplicable dans cette affaire, puisque si ce jugement n'est point attaqué par les voies usitées dans ce royaume, les évêques, qui sont les juges légitimes de M. l'évêque de Saint-Pons, ne peuvent ni le juger, en reconnaissant le jugement du pape sans se dégrader eux-mêmes, ni le juger, en ne reconnaissant pas ce jugement sans se commettre ouvertement avec le saint-siége.

Telle est la suite naturelle de ces jugements informes et prématurés, que les flatteurs de la cour de Rome persuadent au pape de rendre contre un évêque absent et non défendu;

et rien ne prouve mieux la sagesse des anciens canons dont la France a retenu l'usage, que les inconvénients dans lesquels on tombe quand on veut s'en écarter.

Mais cette condamnation prononcée en première instance contre les droits de l'épiscopat et prononcée sans entendre l'évêque qu'elle flétrit, a encore le troisième défaut d'être si vague et si générale, qu'on peut craindre justement qu'elle ne tombe même sur les maximes de ce royaume que M. l'évêque de Saint-Pons a expliquées dans son mandement. M. l'évêque de Saint-Pons y explique en plusieurs endroits la doctrine du clergé de France sur le droit qu'ont les évêques d'être juges des matières de foi et de doctrine ecclésiastique.

Il dit qu'il *y a une différence essentielle sur ce point entre les évêques d'une part, et les laïques, et même les ecclésiastiques du second ordre, de l'autre; il est certain*, selon lui, *que les premiers sont juges de la doctrine, et que les autres ne le sont pas.*

Il ajoute dans un autre endroit que, *pour penser le contraire, il faudrait avoir oublié les anathèmes que le concile de Trente prononce contre les ennemis de la hiérarchie qui confondent l'état séculier et les ordres inférieurs avec l'épiscopat; il faudrait regarder les évêques comme des vicaires amovibles; que les souverains pontifes n'ignorent pas la leçon que Jésus-Christ fait à ses apôtres et, en leur personne, à tout le collége épiscopal, de s'éloigner de l'esprit de domination qui consiste à vouloir être obéi sans reconnaître rien qui entre en portion de l'autorité dont on est revêtu...; que tous les évêques sont les interprètes de la doctrine que Jésus-Christ a laissée en dépôt, non-seulement à saint Pierre, mais encore à ses apôtres et aux évêques leurs successeurs.*

Il suppose ou il établit la même doctrine en plusieurs autres endroits de son mandement.

On pourrait remarquer encore d'autres propositions conformes aux maximes de la France, et contraires à celles de Rome, qui sont contenues dans le même mandement, soit

par rapport aux jugements canoniques des évêques, soit par rapport à d'autres matières. Mais, sans entrer dans un plus grand détail, ces exemples suffisent pour faire voir que le mandement de M. l'évêque de Saint-Pons contient en plusieurs endroits les maximes et les sentiments de l'Église gallicane.

Or, si cela est, qui peut s'assurer que la censure vague et générale du pape ne tombe autant sur ces propositions que sur tout le reste. Le seul doute sur un point si important ne suffit-il pas pour rejeter un bref équivoque, et dont on peut se servir également et contre la doctrine de M. l'évêque de Saint-Pons sur le silence respectueux, et contre les maximes de la France sur le pouvoir des évêques.

Il y a une grande différence à faire entre les censures générales et indéterminées qui se font dans le royaume et celles qui se font par le pape.

Dans les premières, la qualité d'évêques français et la connaissance que nous avons de la doctrine de nos prélats nous assurent suffisamment que, quoique la censure soit indéfinie, elle ne tombe jamais sur les maximes de l'Église gallicane qui se trouvent dans le livre condamné, mais dans les censures qui viennent du saint-siége. Bien loin que la qualité du juge qui les prononce et la connaissance que nous avons de ses sentiments nous rassurent et nous servent de préservatif contre la généralité de la censure, c'est au contraire cette qualité même et les préventions qu'elle inspire ordinairement qui nous donnent un juste sujet d'inquiétude. Il est naturel de présumer que le pape a voulu condamner ce que nous savons certainement qu'il n'approuve pas en effet. Et d'ailleurs a-t-on même ici besoin de conjectures? N'est-il pas de notoriété publique que le pape ne croit pas que les évêques puissent être juges d'une doctrine que le pape a une fois condamnée? Ne s'en est-il pas expliqué trop clairement dans les brefs qu'il a écrits au roi et aux évêques de l'assemblée de 1705 pour nous laisser même le plaisir d'en pouvoir douter?

Ainsi, non-seulement on peut craindre qu'il ne fasse tomber sa censure vague et indéfinie sur les propositions que tout le clergé de France soutient aussi bien que M. l'évêque de Saint-Pons par rapport au pouvoir des évêques, mais on peut assurer même qu'il le fait, et qu'on ne s'éloigne point de son intention quand on attache ce sens à sa censure.

Enfin, cette censure, si suspecte et si dangereuse par sa généralité, le paraît encore plus par le style dans lequel elle est conçue : c'est la dernière chose qu'il reste à examiner par rapport à la première partie du bref du pape qui regarde la doctrine de M. l'évêque de Saint-Pons.

On y évite d'abord de donner à ce premier ouvrage, qui est censuré par ce bref, son véritable titre de *mandement* et d'*instruction pastorale* de M. l'évêque de Saint-Pons; on le comprend sous la dénomination de *petits livres* ou de *libelles* qu'on y donne à tous les ouvrages condamnés, tant la cour de Rome craint qu'on ne croie qu'elle reconnaît une véritable autorité dans la personne des évêques lorsqu'il s'agit d'une matière de doctrine. Et ce qui prouve que ce n'est point en haine d'un évêque suspect qu'on se sert de ce style, c'est que la cour de Rome en a usé à peu près de la même manière dans une occasion récente à l'égard de M. l'évêque de Chartres, dont elle honorait la doctrine et la vertu.

Dans le bref que le pape a écrit à ce prélat pour lui marquer le cas que Sa Sainteté faisait de l'ordonnance par laquelle il a censuré les institutions théologiques du P. Juenin, on a évité avec une affectation visible de donner le titre de mandement ou de censure à cette ordonnance, et on ne lui a donné que le nom d'ouvrage (*opus*), comme pour faire entendre que la cour de Rome ne regarde les censures prononcées par les évêques que comme les ouvrages d'un théologien dont elle loue le zèle, mais dont elle ne reconnaît pas l'autorité.

A ce premier mépris des ordonnances rendues par les évêques, le bref du pape en ajoute un second. En supposant

que l'instruction pastorale de M. l'évêque de Saint-Pons était déjà suffisamment condamnée, parce qu'elle était mise à l'*index*, que signifient ces termes du bref : *Quoique les libelles de M. l'évêque de Saint-Pons aient déjà été condamnés*, et ceux que le pape emploie encore dans le dispositif de son bref, lorsqu'il dit : *Nous condamnons de nouveau*? Il n'y a point eu d'autre condamnation précédente du mandement de M. l'évêque de Saint-Pons que celle de l'*Index*. Ainsi, ce ne peut être que de cette espèce de censure que le pape a entendu parler.

Personne n'ignore que l'*Index* n'a aucune autorité dans ce royaume, où l'on fait une profession religieuse de reconnaître et de révérer la primauté du pape, mais où on ne reconnaît point le pouvoir des différentes congrégations de cardinaux qu'il plaît à Sa Sainteté d'établir.

On sait d'ailleurs combien l'autorité de l'*Index* s'est avilie, même dans les nations moins attachées que la nôtre à l'ancienne liberté ecclésiastique, par l'abus que l'on en a fait pour noter des livres ou des écrits qui ne méritaient pas cette flétrissure; car c'est là (pour se servir des termes de Me Omer Talon, avocat général, dans une remontrance qu'il fit en l'année 1647) qu'on a mis au nombre des ouvrages défendus l'arrêt que le parlement rendit contre Jean Chastel, qui osa attenter à la vie du roi Henri IV, et qui montra le chemin au parricide exécrable de ce grand roi; c'est là qu'on a voulu flétrir *l'Histoire de M. le président de Thou*, *les Libertés de l'Église gallicane* et plusieurs autres livres dont tout le crime est de défendre les anciennes maximes de la France contre les nouveautés de la cour de Rome.

Après avoir fait valoir l'autorité de l'*Index* contre un évêque, et un évêque français, le pape continue d'humilier l'épiscopat dans ce bref, en y faisant marcher presque d'un pas égal les évêques et les inquisiteurs, dont le nom et le pouvoir ont toujours été si odieux dans ce royaume; c'est

entre les mains des uns ou des autres que le pape ordonne à tous les fidèles de remettre les exemplaires des ouvrages condamnés ; il enjoint et aux inquisiteurs et aux évêques de brûler ces ouvrages ; il marque même que les diocésains de M. l'évêque de Saint-Pons les remettront pour cela entre les mains de M. l'archevêque de Narbonne ou d'un évêque voisin. Ainsi, non-seulement le pape condamne à Rome la doctrine de M. l'évêque de Saint-Pons, mais il veut que sa condamnation soit exécutée dans ce royaume ; il prétend y exercer une juridiction immédiate, y faire supprimer des exemplaires, les condamner au feu, charger nos évêques de tenir la main à l'exécution de cette condamnation, et, en un mot, faire tout ce qu'il ferait s'il était effectivement l'évêque universel, comme les ultramontains le lui persuadent, et s'il avait une puissance ordinaire et immédiate dans le royaume.

Enfin, on peut encore observer sur le style de ce bref qu'il ne contient point d'adresse aux archevêques et aux évêques, en sorte qu'ils ne seront informés de ce jugement porté contre leur confrère que par la publication que l'on fait à Rome ; que, suivant le style abusif de cette cour, le pape ordonne dans son bref que cette publication aura le même effet que si la condamnation avait été solennellement signifiée à tous ceux qu'elle regarde, en sorte que, contre toutes les maximes de la France, et l'on peut dire même contre le droit naturel qui veut que les lois soient publiées dans les lieux où elles doivent être exécutées, une simple publication faite *à la pointe du champ de Flore* fera d'un bref du pape une loi générale pour toute l'Église.

Que d'ailleurs les clauses de ce bref n'intéressent pas moins la majesté royale que la dignité épiscopale, soit parce que le pape y ordonne que des livres y seront brûlés, et qu'il enjoint à nos évêques, comme on a déjà dit, d'exécuter cette peine dans le royaume, ce qui renferme une entreprise manifeste sur la puissance temporelle, soit parce que le saint-

siége déroge dans ce bref à la règle du droit canonique, par laquelle les papes mêmes ont établi qu'il y avait des personnes si élevées, comme les rois et les princes souverains, qu'ils ne sont jamais censés compris dans les lois ecclésiastiques s'ils n'y sont nommément et expressément désignés.

Tant de défauts qui se trouvent réunis dans ce bref, et plusieurs autres moins essentiels qu'on y pourrait ajouter, suffisent pour faire voir qu'il y a longtemps qu'on n'en a vu de plus abusif dans la première partie qui regarde la doctrine.

Il ne le paraîtra pas moins, si on l'examine par rapport à la personne ; et ce second point mérite moins de discours, mais encore plus d'attention que le premier.

On ne s'engagera point ici dans une longue dissertation sur le jugement des évêques et sur les maximes que la France soutient avec raison dans cette matière. On s'est déjà expliqué suffisamment sur ce point dans un mémoire que le procureur général du roi eut ordre de faire, il y a près de deux ans sur la manière de traiter l'affaire de M. l'évêque de Saint-Pons ; on a fait voir dans ce mémoire que, suivant les exemples des premiers siècles, les anciens canons de l'Église et la reconnaissance des plus saints papes, les évêques qui rompent l'unité de l'Église par leur doctrine, ou qui en déshonorent la sainteté par leurs mœurs, doivent être jugés d'abord dans le tribunal des évêques de leur province ; que les canons ont même voulu que ce tribunal fût composé de douze évêques au moins, et que si la province n'en fournit pas assez pour cela, on en emprunte des provinces voisines ; que si l'évêque condamné appelle au saint-siége du jugement rendu contre lui, il faut encore, suivant les maximes de la France, que le jugement de l'appel soit commis à d'autres évêques du royaume, et que c'est en ce dernier cas seulement que le pape peut commencer à nommer des commissaires; que l'Église gallicane a suivi invio-

lablement cette même discipline pendant les deux premières races de nos rois ; que si le changement que les fausses Décrétales ont causé dans la discipline ecclésiastique y a apporté quelque innovation pendant la troisième race, il y a eu des exemples contraires, par lesquels les évêques ont suffisamment conservé leur droit; que depuis que, la fraude et l'illusion des fausses Décrétales ayant été découvertes, l'on a commencé à dissiper les ténèbres que des siècles de désordre et d'ignorance avaient répandues dans l'Église, le clergé de France, le parlement sous l'autorité du roi, et le roi même, ont toujours soutenu l'ancien privilége du caractère épiscopal; que l'on en trouve des preuves illustres dans les instructions que le roi Charles IX donna, en 1557, à M. d'Oysel, son ambassadeur auprès du pape, au sujet de quelques évêques suspects d'hérésie que le souverain pontife voulait juger; dans l'arrêt que le parlement rendit en jugeant le procès du cardinal de Châtillon, évêque de Beauvais, et enfin dans les célèbres remontrances que les assemblées de 1645 et de 1650 ont faites au pape et à son nonce auprès du roi, pour défendre l'honneur et les prérogatives de leur caractère.

Telles sont les maximes inviolables sous lesquelles nous vivons.

Il s'agit à présent d'examiner si le pape ne les attaque pas dans le bref qu'il vient de faire.

Nous déclarons (ce sont les termes du bref) *que nous entendons procéder, ainsi qu'on le doit faire de droit, contre l'auteur de ces libelles et suivant la disposition des canons.*

Quelques personnes plus pieuses qu'éclairées ont paru d'abord tomber dans le piége que ces paroles présentent, et elles ont cru qu'il n'y avait rien que d'innocent dans cette déclaration, puisque le pape s'engage par là à procéder suivant les canons.

Mais il est facile de démêler l'équivoque de ces expressions.

Le pape ne peut pas se plaindre de la France et des défenseurs des libertés du royaume, s'ils entendent ces termes de la même manière que Sa Sainteté les entend.

Toute la question se réduit donc à savoir de quelle manière le pape les entend, et c'est ce qui ne peut pas être douteux.

Sa Sainteté déclare, il est vrai, qu'elle entend procéder suivant les canons contre M. l'évêque de Saint-Pons. Mais quels sont ces canons suivant lesquels il prétend instruire ce procès? Sont-ce les anciens canons, sont-ce les nouveaux? Les anciens sont pour la France, les nouveaux sont pour le pape; et personne n'ignore que les canons du concile de Trente ont réservé au saint-siége le jugement des évêques dans tous les cas qui sont de quelque importance, et que la discipline établie par ces canons ne laisse au concile de la province que la correction des fautes légères, et, pour parler ainsi, des péchés véniels des évêques.

Or, cela supposé, qui peut douter que, quand le pape déclare qu'il agit suivant les canons, il n'entende par cette expression les canons du concile de Trente? Présumera-t-on que, pendant qu'il a pour lui les canons du dernier concile général, il veuille se soumettre à l'usage établi par d'anciens canons qu'il prétend être abolis par une discipline contraire ou abrogée par le concile de Trente, et que ce soit suivant ces anciens canons, qui sont contraires à la prétention du pape, que le pape déclare qu'il entend procéder contre M. l'évêque de Saint-Pons? Une interprétation si absurde n'a pas besoin d'être réfutée plus longuement.

Mais d'ailleurs, pour lever toute sorte de doute et d'ambiguïté, ne suffit-il pas de faire attention à ces termes: *Nous entendons procéder?* Ce sera donc le pape qui procédera suivant sa déclaration formelle. Or, si c'est le pape qui procède, ce ne seront donc pas les évêques qui procéderont en vertu de leur pouvoir naturel et du droit attaché à leur caractère; ils ne procéderont tout au plus qu'au nom du

pape, et comme commissaires délégués par lui pour l'instruction seulement, suivant les formes établies par le concile de Trente. Ainsi ce seul mot, que *le pape procédera*, tranche absolument la question et dévoile pleinement le mystère. Si les évêques procèdent d'eux-mêmes suivant leur droit, les anciens canons sont sauvés, notre discipline est en sûreté. Si le pape procède et qu'il ne fasse que commettre des évêques pour l'instruction, la nouveauté l'emporte sur l'antiquité, et nos libertés sont avilies. Or, le pape déclare qu'il procédera : donc la discipline de l'Église de France est déjà anéantie dans l'esprit de Sa Sainteté. Le pape y substitue celle du concile de Trente, et il ne ménage pas plus nos libertés dans ce qui touche la personne que dans ce qui regarde la doctrine de M. l'évêque de Saint-Pons.

On ne défendrait donc qu'imparfaitement ces libertés, que Sa Sainteté attaque en tant de manières dans ce bref, si l'on se contentait de ne le pas recevoir et de n'opposer que le silence à une entreprise si formelle.

Le silence laisserait le pape dans la paisible possession de rendre un jugement en première instance sur une affaire née dans le royaume.

Le silence donnerait à la cour de Rome une entière liberté de faire tomber la généralité de sa censure sur les maximes les plus certaines de l'Église gallicane.

Le silence enfin couvrirait toutes les clauses abusives dont le style de cette censure est rempli.

Qui sait même ce qui peut arriver, si l'on n'oppose promptement une protestation forte et efficace à la résolution que le pape déclare avoir prise de procéder contre M. l'évêque de Saint-Pons?

Qui sait si Sa Sainteté, regardant l'inaction de la France comme une preuve d'aquiescement ou de faiblesse, ne se portera pas ensuite à donner des commissaires à M. l'évêque de Saint-Pons, suivant les formes prescrites par le concile de Trente? Et si ce malheur arrive, n'aura-t-on pas sujet

de se repentir d'avoir dissimulé une première entreprise sur nos libertés, et d'avoir mérité par là que la cour de Rome en fasse une seconde? Au lieu qu'en arrêtant la chose dans son principe et en profitant de toutes les armes que la cour de Rome nous donne en cette occasion contre elle-même, on prévient l'effet des menaces du pape, et on le fait dans le temps que les choses sont entières et avant que le pape se commette encore plus avec les évêques.

On dira peut-être que par là on met le mandement de l'évêque de Saint-Pons à couvert de la censure. Mais premièrement, une censure précipitée dans la forme, contraire aux maximes de la France, injurieuse à l'épiscopat, capable même, si elle subsiste, d'empêcher qu'on n'en fasse une plus régulière, ne mérite guère le nom de censure.

Il sera d'ailleurs fort facile d'empêcher, par la manière dont on s'expliquera au parlement sur le mandement de M. l'évêque de Saint-Pons, que les novateurs n'abusent de l'arrêt qui sera rendu contre le bref, et qu'ils ne le regardent comme une approbation tacite du mandement; et enfin, si le roi juge à propos que l'on procède ensuite contre le mandement et contre l'auteur, rien n'empêchera qu'on ne le fasse suivant les formes canoniques observées dans ce royaume, *afin que* (pour se servir ici des termes du célèbre arrêt que le parlement rendit sur le procès du cardinal de Châtillon) *il soit connu et entendu de tous, même de la postérité, que le roi a toujours voulu garder et conserver la liberté de l'Église gallicane, sauf en toutes choses l'honneur et la révérence de notre saint-père le pape et du siége apostolique.*

C'est avec la même protestation que l'on finira ce mémoire; et si le roi laisse au procureur général la liberté d'agir, comme il le doit en cette occasion, il tâchera de le faire d'une manière si mesurée et si respectueuse pour le pape, que Sa Sainteté n'ait aucun sujet raisonnable de s'en plaindre.

Il ne répétera point ici les trois voies que l'on a accoutumé de prendre au parlement pour prévenir les suites des brefs qui blessent les libertés de l'Église gallicane, parce qu'il les a expliquées dans un autre mémoire qu'il a fait sur le bref qui condamne le traité de la Régale, composé par le sieur Audoul, et il attendra avec respect qu'il plaise au roi de lui marquer celle de ces trois voies qu'il doit suivre en cette occasion.

VIII.

MÉMOIRE

SUR LES DISPUTES DE THÉOLOGIE, AU SUJET DE L'INFAILLIBILITÉ DU PAPE DANS LE DROIT ET DANS LE FAIT.

Le dessein que des esprits inquiets et ennemis de la paix de l'Église ont conçu, d'exciter de nouvelles disputes dans la faculté de théologie, a commencé à se déclarer depuis quelque temps par des thèses où l'on a tâché d'insérer des propositions équivoques et dangereuses, capables de commettre de nouveau l'Église gallicane avec le saint-siége, et de répandre dans toute l'Église des semences de division qui ne peuvent être trop promptement étouffées.

Il semble que les jeunes théologiens qui cherchent à se signaler dans ces thèses aux dépens de la tranquillité publique, aient deux objets principaux dans l'esprit.

Le premier est d'affaiblir et d'énerver, autant qu'il leur est possible, la doctrine constante et perpétuelle de l'Église gallicane sur l'infaillibilité du pape. A la vérité, ils n'osent pas attaquer directement et ouvertement cette doctrine. Ils savent que, malgré le relâchement de quelques docteurs particuliers qui dégénèrent de la fermeté et de l'érudition de leurs pères, le corps de la Faculté, toujours attaché à la tradition et à la saine doctrine, ne souffrirait pas une telle entreprise; que d'ailleurs elle ne pourrait échapper à la vigilance des magistrats. et qu'enfin l'autorité du roi même

ne manquerait pas sans doute de réprimer cette nouveauté qui blesserait autant les droits de sa couronne que ceux de la vérité.

Mais s'ils n'osent présenter le poison tout préparé, ils tâchent au moins de l'insinuer avec adresse en le cachant sous l'écorce de plusieurs expressions équivoques qu'ils entendent dans le mauvais sens, lorsqu'ils n'éprouvent aucune contradiction, et qu'ils expliquent dans le bon, lorsqu'on commence à les attaquer. Et en attendant qu'ils puissent répandre plus hardiment dans le public la fausse doctrine qu'ils renferment dans leur cœur, ils introduisent toujours dans le royaume un style dangereux qui prépare les esprits à recevoir les choses mêmes après s'être accoutumés insensiblement à recevoir les expressions.

C'est ce que l'on a déjà remarqué dans quelques thèses qui ont été présentées à la faculté de théologie, où l'on a trouvé des termes choisis avec art et glissés avec adresse, pour insinuer la doctrine de la supériorité du pape sur le corps même de l'Église, et par conséquent sur les conciles œcuméniques.

La résistance que l'on éprouve de la part de ceux qui présentent ces thèses, lorsqu'on les presse de corriger les expressions dangereuses et d'expliquer celles qui sont équivoques, fait craindre que le mal ne soit encore plus grand qu'il ne le paraît, et qu'une partie de la jeunesse, soit par la faute des maîtres, soit par d'autres raisons encore plus dangereuses, ne soit infectée de ce mauvais levain, capable de corrompre et de pervertir un jour l'ancienne et salutaire doctrine de l'Église de France.

Mais comme ce mal, quel qu'il soit, n'a point paru d'une manière sensible et grossière aux yeux du public, on ne croit pas non plus qu'il soit nécessaire ni même convenable d'y appliquer des remèdes éclatants, et il semble qu'il suffirait à cet égard que le roi voulût bien faire recommander au syndic de la faculté de théologie de veiller plus attenti-

vement que jamais à retrancher des thèses de théologie non-seulement toute proposition, mais même toute expression équivoque sur cette matière.

Un tel avertissement animerait sa vigilance, fortifierait son zèle et préviendrait toutes les suites que l'on peut craindre de la pente prodigieuse qu'ont certains Français à oublier les engagements de leur naissance et les intérêts de leur nation, pour devenir les partisans zélés et les instruments aveugles d'une puissance que nos pères n'ont jamais reconnue dans le pape.

Le second objet auquel ces mêmes théologiens tendent ouvertement, est non-seulement de soutenir, mais même de proposer, comme de foi, la doctrine de l'infaillibilité de l'Église dans les faits.

Sans examiner ici cette doctrine avec la profondeur et la subtilité d'un théologien, il suffit de l'envisager avec des vues plus grossières et plus communes, c'est-à-dire uniquement par rapport à la paix et à la tranquillité publique, pour être persuadé que, dans la situation présente des esprits, il serait fort à souhaiter qu'on se renfermât exactement dans l'exécution simple et littérale de la constitution du pape, et que le roi ne souffrît point que l'on agitât la question de l'infaillibilité de l'Église dans les faits, soit pour la combattre, soit pour la soutenir.

Plusieurs raisons, également dignes de l'attention de Sa Majesté et du zèle ardent qu'elle a toujours fait paraître pour rétablir et pour affermir la paix de l'Église, semblent appuyer ce sentiment :

1° On peut dire d'abord que de simples théologiens ne peuvent, sans une grande témérité, entreprendre d'aller plus loin dans cette matière que le pape même.

La question de l'infaillibilité de l'Église dans les faits était née avant que le pape eût fait sa constitution du mois de juillet dernier. Sa Sainteté n'ignorait pas sans doute les divers sentiments des théologiens sur ce point; et les écrits

d'un archevêque de France, qui enseignait la doctrine de l'infaillibilité, étaient aussi publics à Rome qu'à Paris.

Cependant, dans toutes ces circonstances, le pape ne juge pas à propos de s'expliquer sur cette matière; il garde le silence sur une question si publiquement et si fortement agitée, et il se tait pendant qu'un simple bachelier en théologie croit pouvoir se donner la liberté de parler.

Cette réflexion paraîtra encore plus importante, si l'on considère que la décision du saint-siége est devenue dans ce royaume une loi de l'Église et de l'État, par l'acceptation unanime et solennelle que les évêques de France en ont faite, et par le concours de l'autorité du roi qui en a ordonné l'exécution.

La délibération de l'assemblée du clergé de France, qui a donné l'exemple de cette acceptation aux autres évêques du royaume, porte que ces prélats seront exhortés *de ne rien ajouter ni diminuer* à la constitution du pape.

Le roi, par ses lettres patentes, en a ordonné l'exécution pure et simple, et Sa Majesté a recommandé aux évêques d'avoir principalement en vue, dans cette exécution, le rétablissement de la paix que des disputes aussi téméraires que dangereuses troublaient depuis si longtemps dans son royaume.

Enfin, par une distinction singulière pour la faculté de théologie de Paris, le roi lui a envoyé cette même constitution, et lui a ordonné de s'y conformer exactement.

Ainsi, ce qui était dans son principe une décision du saint-siége, toujours respectable par elle-même, est devenu ensuite une loi de l'Église gallicane, acceptée sous la condition expresse de n'y rien ajouter ni diminuer; et cette loi générale de l'Église de France a encore, outre cela, le caractère d'une loi particulière de la faculté de théologie.

Tant de titres, qui se réunissent pour obliger les membres de cette faculté à se renfermer dans l'exécution littérale de la constitution du pape, suffiraient pour condamner la témé-

rité de ces esprits avides de disputes, qui veulent agiter tous les jours une question sur laquelle le pape et les évêques de France leur ont imposé silence en le gardant.

2° Mais il faut aller encore plus loin, et, pour découvrir plus sensiblement le danger de ces sortes de disputes, il est nécessaire de faire cette réflexion importante :

Lorsque l'Église s'est expliquée sur un point de doctrine, et qu'elle a appris aux théologiens ce qu'ils doivent croire les premiers et enseigner ensuite aux simples fidèles, on sait également comment la décision de l'Église doit être proposée et soutenue, et comment on peut permettre aux théologiens orthodoxes de la combattre entre eux pour s'exercer à la défendre contre les hérétiques.

Mais lorsqu'une question est encore indécise dans l'Église, rien n'est plus dangereux, surtout lorsque les esprits sont échauffés sur le sujet de cette question, que de permettre de la soutenir et de la combattre; le danger est égal des deux côtés. Car, comme l'Église n'a point marqué les justes limites d'une telle doctrine, et qu'il n'y a presque point de vérité qui soit envisagée de la même manière par les différents caractères d'esprit, chacun y mêle ses préjugés, ses affections, ses intérêts. Ainsi, il arrive souvent que, d'un côté, celui qui la soutient lui donne une trop grande étendue, pendant que, d'un autre côté, celui qui la combat veut au contraire la resserrer dans les bornes trop étroites; et parce qu'il n'y a point encore d'autorité qui fixe et qui réunisse les esprits, chacun se fait un système suivant son caprice, et, taxant d'erreur toutes les opinions différentes de la sienne, trouble la paix de l'Église en voulant prévenir une décision qu'il aurait dû attendre avec respect.

C'est ce qui arrivera sans doute, si l'on permet d'agiter dans les disputes publiques la question de l'infaillibilité de l'Église dans les faits non révélés.

On verra paraître autant de nouveaux systèmes sur cette matière qu'il y aura de différents caractères d'esprit; on en

dira trop, ou on en dira trop peu. Il y aura même une espèce de scandale de voir soutenir un jour que l'Église est infaillible dans les faits, et un autre jour qu'elle ne l'est pas; car, comme jusqu'à présent ni l'une ni l'autre de ces deux opinions n'ont été condamnées, il est encore libre à la rigueur de les soutenir toutes deux: les partis opposés se déchireront mutuellement, et, se donnant les noms odieux de secte et de parti, affligeront l'Église et réjouiront les hérétiques, qui se préparent déjà à ce spectacle.

La faculté de théologie ne saurait par elle-même remédier à ce désordre; elle ne peut imposer silence ni à l'un ni à l'autre parti. On lui reprocherait, si elle entreprenait de le faire, qu'elle prend elle-même parti sur une question que l'Église n'a pas encore décidée, et on prétendrait sans doute qu'elle doit souffrir qu'on agite cette question des deux côtés, comme toute autre question problématique.

Il n'y a donc que la sagesse et l'autorité du roi qui puissent prévenir tous ces inconvénients par des ordres supérieurs, et arrêter le mouvement trop grand des esprits sur une matière qui, n'ayant point encore reçu des mains de l'Église un état fixe et certain, ne peut produire que des disputes, inutiles dans un autre temps et dangereuses dans celui-ci.

3° Ce n'est pas seulement par rapport au bien inestimable de la paix que ces disputes sont dangereuses; elles le sont encore plus, s'il est possible, par rapport à l'abus que l'on en peut faire pour donner indirectement atteinte aux constitutions de l'Église et à la conduite qu'elle a gardée et qu'elle garde encore à présent sur la signature du formulaire. Car, ou ceux qui soutiendront des thèses sur cette matière seront fortement persuadés que l'Église n'est pas infaillible dans les jugements qu'elle prononce sur les faits non révélés, ou ils seront au contraire du nombre des partisans zélés de cette infaillibilité.

S'ils sont du premier parti, qui pourra s'assurer que dans l'ardeur de la dispute ils sauront garder tous les ména-

gements et prendre toutes les précautions avec lesquelles cette opinion doit être soutenue? Et s'il leur arrivait par malheur de ne pas s'expliquer avec assez de circonspection, qui peut répondre de l'impression qu'ils feront sur l'esprit de ceux qui les écouteront, et des conséquences que l'on en tirera contre la conduite de l'Église ?

S'ils sont au contraire du second parti, outre que le danger sera toujours le même par rapport à ceux qui combattront ce sentiment, on peut dire que l'Église n'a souvent pas moins à craindre de la part de ceux qui soutiennent son infaillibilité dans les faits, que de la part de ceux qui la combattent.

La raison en est très-sensible : les partisans de la doctrine de l'infaillibilité déclarent hautement que l'Église serait injuste dans la conduite qu'elle tient, depuis plus de quarante ans, contre ceux qui refusent de souscrire au formulaire d'Alexandre VII, si elle ne se croyait infaillible dans les faits doctrinaux ou dogmatiques.

Or, si l'on souffre que ce raisonnement se fasse publiquement dans les écoles de théologie (ce qui arrivera toutes les fois que l'on disputera sur cette matière), pourra-t-on empêcher qu'on ne rétorque, contre l'honneur et la réputation de l'Église, l'argument même dont on se sert pour prononcer sur l'infaillibilité dans les faits, et que l'on ne raisonne en cette matière :

Si l'Église était infaillible dans les faits, sa conduite serait injuste.

Or, selon le plus grand nombre des théologiens, l'Église n'est pas infaillible dans les faits.

Donc l'on ne peut s'empêcher de reconnaître que la conduite de l'Église est injuste.

Voilà ce que les défenseurs de Jansénius ont déjà dit; voilà l'usage ou l'abus qu'ils ont su faire d'un des principaux arguments dont se servent les défenseurs de l'infaillibilité, abus qui a fait une si grande impression sur l'esprit de plusieurs prélats, très-éloignés du soupçon de favoriser le

jansénisme, qu'ils n'ont pu s'empêcher de blâmer l'imprudence de ceux qui commettent l'honneur de l'Église en faisant dépendre sa sagesse, dans la conduite qu'elle tient sur le formulaire, d'une opinion douteuse et qui n'a pas même l'avantage d'être celle du plus grand nombre des théologiens.

On laisse à juger, après cela, s'il est fort à propos de tolérer des disputes publiques où l'on entendra tous les jours mettre en question la sagesse, la prudence et la modération de l'Église, sous prétexte d'établir son infaillibilité.

Rien n'est plus pernicieux en général que de souffrir que l'on dispute sur les bornes de l'autorité des puissances qui nous gouvernent; si la religion redoute toujours ces sortes de disputes, une bonne et sage politique doit encore plus les réprimer, et surtout lorsque la puissance même dont on veut mesurer l'étendue, n'a pas encore déterminé ce qu'elle permettait d'avancer et de soutenir sur un point si délicat.

4° Enfin, l'autorité même des rois, et cette puissance qu'ils ne tiennent que de Dieu seul, se trouvera tôt ou tard intéressée dans ces disputes, dont les conséquences redoutables au pouvoir des souverains doivent alarmer tous ceux qui sont assis sur le trône.

Pour mettre ce raisonnement dans tout son jour, il faut observer d'abord que tout le monde convient que, si l'on donnait à la doctrine de l'infaillibilité de l'Église dans les faits toute l'étendue qu'elle peut avoir, il n'y aurait plus de souverain qui fût en sûreté et qui ne fût menacé de voir ce que le roi Henri le Grand pensa éprouver en sa personne, lorsque, par des censures aussi nulles que précipitées, il se vit à la veille de perdre sa couronne et de la voir passer sur la tête d'un sujet rebelle ou sur celle d'un prince étranger.

Aussi, tous ceux qui soutiennent la doctrine de l'infaillibilité de l'Église dans les faits n'ont garde de lui donner cette étendue; mais ils croient avoir beaucoup fait pour

l'intérêt des princes, quand ils ont dit que l'Église ne jouit de ce privilége qu'à l'égard de ce qu'ils appellent des faits doctrinaux ; ce qui, selon eux, ne doit donner aucune inquiétude aux têtes couronnées.

Mais, premièrement, qui sait si l'on se renfermera toujours dans ces bornes? On le fera, si l'on veut, dans les commencements : toute opinion naissante est timide et défiante. La sagesse de ceux qui la soutiennent consiste à l'avancer avec une modération et une retenue qui ne puisse effrayer personne. Mais il est bien rare que de telles opinions, surtout lorsqu'elles sont soutenues par des théologiens toujours favorables à la puissance ecclésiastique, s'arrêtent précisément où elles ont commencé; le progrès en est souvent insensible, mais il n'en est pas moins certain, et lorsqu'elles ont jeté de profondes racines, et que le corps de l'arbre est puissamment affermi, on en voit sortir une infinité de branches différentes, ou, pour parler sans figure, on en voit naître une multitude de conséquences qu'on n'aurait pas osé avancer d'abord, parce que le principe n'était pas assez fortement établi, et que l'on soutient ensuite avec confiance comme étant nécessairement liées avec le principe qui a été trop facilement reçu.

C'est ce qui paraît d'autant plus à craindre dans les disputes présentes, que les principes de ceux qui défendent cette opinion peuvent aller à tout. Le plus grand et le plus général de tous ces principes, est qu'il manquerait quelque chose à la plénitude des moyens que Dieu a donnés à son Église pour conduire les hommes dans la voie du salut, s'il ne lui avait accordé le privilége de l'infaillibilité dans les faits non révélés.

Or, dès le moment que l'on voudra raisonner ainsi par convenance, il n'y a rien à quoi un tel principe ne puisse être appliqué.

Ainsi, par exemple, tous les livres qui ont été faits pour marquer les bornes de la puissance temporelle et de la

puissance spirituelle seront soumis au jugement infaillible de l'Église; et s'il arrivait qu'elle jugeât, comme les papes l'ont déjà voulu faire tant de fois, que ceux qui ont écrit pour la défense de la couronne et de la vie de nos rois contre les maximes séditieuses et sanguinaires des ultramontains, ont mal entendu le sens de saint Jean Chrysostôme et des autres Pères de l'Église qui ont cru que le pouvoir des rois était émané de Dieu seul, et que, quand saint Paul avait dit que *toute âme devait être soumise aux puissances,* il n'y avait aucune personne qui fût exceptée de cette règle, *non pas même les apôtres et les évangélistes :* il faudrait donc recevoir une telle décision comme un oracle infaillible, ou, si les défenseurs de l'autorité et de la majesté royales voulaient s'y opposer, on croirait pouvoir leur fermer la bouche par cette proposition générale, que l'Église est infaillible dans les faits doctrinaux.

Or, dirait-on, personne ne peut douter que le véritable sens d'un Père de l'Église ne soit précisément ce que l'on appelle un fait dogmatique.

Donc le jugement que l'Église a prononcé sur ce sens est une décision infaillible.

Enfin, quand il serait possible d'éviter tous les écueils dont cette doctrine est environnée, il faudrait au moins convenir que cela ne se pourrait faire que par une décision exacte et précise, méditée avec une profonde réflexion et proposée avec des précautions extraordinaires.

Or, c'est ce qui n'est pas possible d'espérer que l'on fasse dans des disputes publiques. On blessera les intérêts de l'une ou de l'autre puissance; on les commettra peut-être malgré elles, et l'on fera, d'une dispute de quelques théologiens, le sujet d'une décision dangereuse entre le sacerdoce et l'empire.

Ainsi, pour finir ce mémoire par où on l'a commencé, puisque l'Église suspend son jugement sur sa propre infaillibilité, on ne peut rien faire de plus sage que de suspendre

aussi des disputes qui, ne pouvant jamais être accompagnées des précautions et des tempéraments dont la décision de l'Église le serait sans doute, de quelque côté qu'elle fît pencher la balance, seraient toujours téméraires en elles-mêmes, contraires au bien de la paix, dangereuses par l'abus que l'on en pourrait faire pour attaquer indirectement la conduite de l'Église dans la signature du formulaire, et encore plus par les conséquences qu'il serait à craindre que l'on n'en tirât dans la chaleur des disputes contre la puissance absolue et indépendante des souverains.

Tout le fruit de ce mémoire se réduit donc à deux points.

Le premier regarde la doctrine de l'infaillibilité du pape et de sa supériorité sur les conciles ; et il paraît très-important à cet égard que le roi ait la bonté de faire recommander, au syndic de la faculté de théologie, de redoubler son attention sur toutes les propositions et les expressions équivoques qui tendent à établir indirectement des maximes contraires à celles de la France sur la puissance du pape.

Le second regarde la question de l'infaillibilité de l'Église dans les faits non révélés, et il paraît également nécessaire que le roi fasse aussi dire, au même syndic, que l'intention de Sa Majesté est que l'on n'agite point cette question ni d'un côté ni d'un autre, et qu'il la retranche de toutes les thèses où elle se trouvera, jusqu'à ce qu'il ait plu au roi d'en ordonner autrement.

IX.

MÉMOIRE

SUR LA THÉOLOGIE DE POITIERS.

On a imprimé depuis quelque temps, à Poitiers, un livre qui a pour titre : *Institutions abrégées de théologie pour l'usage des séminaires de Poitiers* (*Compendiosæ institutiones theologicæ ad usum seminarii Pictaviensis*), et dans lequel il semble que ceux qui l'ont composé aient eu en vue d'inspirer aux jeunes ecclésiastiques qu'on élève dans ce séminaire, des maximes directement contraires à celles de l'Église gallicane sur la puissance du pape et sur celle des conciles, c'est-à-dire sur les points fondamentaux de nos libertés.

On y trouve, dès la préface même, cette notion générale de l'autorité du pape.

L'auteur y demande quels sont les liens théologiques, c'est-à-dire les fondements sur lesquels la certitude des vérités que nous devons croire est appuyée.

Il répond à cette question [1] qu'il y en a six, au nombre desquels il met les constitutions *des souverains pontifes*, principalement, ajoute-t-il, lorsque le consentement de l'Église s'y joint, *præsertim accedente Ecclesiæ consensu :* termes

[1] Question 12 de la préface.

qui supposeraient manifestement qu'il n'est pas absolument nécessaire que l'Église joigne son consentement aux décisions du pape, pour en faire un des fondements de notre créance, et que, quoique par l'ordonnance il soit plus régulier que l'Église adhère au jugement du pape, il peut y avoir des cas où l'autorité seule du saint-siége est suffisante.

La même matière est encore traitée plus amplement dans la page 239 et dans les pages suivantes, où l'auteur s'explique en cette manière.

« Les constitutions des papes, par lesquelles ils décident les questions de foi, et qu'ils proposent à toute l'Église, sont infaillibles, principalement lorsque le consentement de l'Église s'y joint. *Constitutiones sanctorum pontificum, quibus fidei quæstiones definiuntur et quæ toti Ecclesiæ proponuntur, accedente præsertim Ecclesiæ consensu,* sont infaillibles. »

Après avoir répété cette proposition en plusieurs manières différentes, il explique ce qu'il entend par ces mots : *Lorsque le consentement de l'Église s'y joint,* et il dit qu'à la vérité il n'est pas de foi que les constitutions des papes soient infaillibles lorsqu'elles ne sont suivies d'aucun consentement de l'Église ; mais il soutient que, comme Jésus-Christ dirige toujours son Église par une assistance spéciale de l'Esprit-Saint, toutes les fois qu'il inspire à son vicaire sur la terre de définir un dogme qui regarde la foi ou les bonnes mœurs, il fait aussi par sa grâce que les vrais enfans de l'Église et ses véritables ouailles entendent la voix de leur pasteur. Ainsi, comme Jésus-Christ n'a jamais souffert que l'erreur ait été enseignée par le saint-siége apostolique, il n'a pas permis non plus que le souverain pontife proposant quelque décision comme l'objet de notre foi, tous les autres pasteurs de l'Église s'y soient opposés, et que l'on n'ait point trouvé un consentement tel qu'il est nécessaire pour pouvoir être assuré que ce qui a été défini par le souverain pontife n'est pas l'erreur, mais la vérité. *Verum Christus qui speciali Spiritus Sancti assistentia Ecclesiam dirigit, quoties suum in*

terris vicarium movet ut dogmata ad fidem vel bonos mores pertinentia definiat, toties sua gratia efficit ut veri Ecclesiæ filii et veræ oves pastoris sui vocem audiant. Unde sicut Christus nunquam passus est ut error a sede apostolice definiretur, sic nunquam permisit, ut summo pontifici aliquid tanquam de fide credendum proponenti alii omnes Ecclesiæ pastores reluctarentur, nec ut deesset consensus qualis requiritur ut omnino constet à SS. pontifice non errorem sed veritatem fuisse definitam.

La plus légère attention suffit pour reconnaître tout ce qu'il y a de faux, de suspect, de dangereux dans cette nouvelle manière de soutenir l'infaillibilité du pape.

On y découvre d'abord que ceux qui le proposent croient vraiment le pape infaillible, puisqu'ils supposent que c'est Jésus-Christ même qui inspire au pape de définir un dogme sur la foi et sur les mœurs; mais si cela est ainsi, le pape, par cela seul, sera infaillible, et l'on ne voit pas pourquoi l'auteur de cette explication admet ensuite une nouvelle opération de la grâce pour faire en sorte que les autres évêques écoutent la voix du premier pasteur, puisque cette voix, toujours conduite par l'Esprit-Saint, a déjà par elle-même le caractère et le privilége de l'infaillibilité.

Ainsi, si l'on admettait ce nouveau système, la décision serait toujours l'ouvrage du pape seul, et le reste de l'Église n'aurait plus que le mérite de la docilité et de l'obéissance que les enfants doivent à leur père et les brebis à leur pasteur, ou, pour s'expliquer encore plus clairement, Jésus-Christ inspirerait la décision au souverain pontife et la soumission aux autres évêques. Ils ne seraient donc plus juges de la foi et docteurs des nations, suivant la promesse de Jésus-Christ; ils ne seraient que les disciples du saint-siége et simples exécuteurs de ses décrets. Ce ne serait plus à tout le corps des pasteurs que le privilége de l'infaillibilité appartiendrait, ce serait à un seul, dont tous les autres entendraient la voix, et ne seraient, à proprement parler, que les ouailles.

Il est donc vrai que cette nouvelle explication renferme en elle-même le dogme entier de l'infaillibilité du pape, et que tout ce qu'elle y ajoute de nouveau est cette inspiration de docilité et de soumission qu'on suppose être le don particulier des évêques, pendant que le don de lumière et de décision est réservé au pape.

Ainsi, quand l'auteur de cette nouvelle théologie dit que le pape est infaillible, pourvu que le consentement de l'Église se joigne à l'autorité du saint-siége, cette condition, qui paraît d'abord conforme à nos maximes, n'est qu'une pure subtilité, puisqu'il soutient en même temps que ce consentement est nécessaire, et que Dieu dispose toujours le cœur des évêques de telle manière qu'ils se soumettent à la décision du souverain pontife.

C'est ce que Jacques Vernant, dont le livre a été flétri par une censure célèbre de la faculté de théologie, en l'année 1664, avait voulu insinuer, lorsqu'il avait distingué deux espèces d'infaillibilité : l'une, active, qui consistait à ne pouvoir tromper, et qu'il attribuait au pape; et l'autre, passive, qu'il faisait consister à ne pouvoir être trompé, en recevant une décision du pape, et qu'il attribuait à l'Église. Mais une distinction si frivole et si dangereuse fut justement notée par la faculté de théologie, qui déclara dans sa censure sur cet article que ces propositions, en tant qu'elles ôtaient à l'Église l'infaillibilité active, étaient fausses, téméraires, scandaleuses et hérétiques, et le parlement a ordonné que cette censure serait insérée dans ses registres.

C'est donc une erreur déjà condamnée que l'on renouvelle aujourd'hui ; et contre une censure si respectable, contre la décision encore plus inviolable du clergé de France, on apprend à de jeunes ecclésiastiques français à étudier les dogmes de l'Église gallicane, par un langage équivoque qui établit, en apparence, la doctrine de cette Église, et qui la détruit en effet.

On leur insinue dans le même livre, par des comparai-

sons dangereuses, que le gouvernement de l'Église est monarchique, et que le pape en est le prince et le monarque. C'est cependant ce qu'il semble qu'on se soit proposé dans le même livre, lorsqu'on avait dit que, quand il s'agit d'annoncer la parole de Dieu et de juger les causes de la foi, on entend par le nom de l'Église, non les simples fidèles, mais les docteurs, les pasteurs et principalement le souverain pontife; on ajoute que, comme les affaires publiques et tout ce qui regarde le gouvernement se traitent, non par les plus simples citoyens, mais par l'empereur et par les premières personnes de l'État, et que cependant on dit que le peuple a fait ce que l'empereur et les premières personnes de l'État ont ordonné, ainsi l'Église entière est censée avoir défini ce que ses pasteurs et principalement le souverain pontife ont décidé. *Sicut enim negotia publica et quæ ad imperii statum pertinent, non a singulis civibus, sed tantum ab imperatore et primatibus imperii tractantur, et tamen civitas et natio dicitur egisse quod imperatores et primates decreverunt sic quod Ecclesiæ pastores et præsertim SS. pontifex, circa fidem et religionem definiunt, id dicitur Ecclesia definivisse.*

Il n'y a personne qui ne sente le danger de cette comparaison : l'Église est une nation, le pape en est l'empereur, les évêques en sont les principaux ministres. De là quelles conséquences! Le gouvernement de l'Église est monarchique, le pape est le maître, les évêques tirent leur autorité de lui, ils ne sont que son conseil ou ses ministres. Toutes ces conséquences ne sont pas seulement renfermées dans le principe que cette comparaison établit ; elles sont développées encore plus expressément dans un autre endroit du même livre, où l'auteur dit que les conciles œcuméniques ont toute l'autorité que Jésus-Christ a donnée à l'Église pour décider les questions de foi, à peu près, dit-il, de la même manière que le prince et les magistrats représentent la république et ont toute l'autorité de régler les

choses qui la regardent. *Eo fere modo quo princeps et magistratus rempublicam repræsentant, et totam habent auctoritatem statuendi de rebus ad publicum reipublicæ statum pertinentibus.*

Ces paroles n'ont pas besoin d'explication : le pape est le prince, les évêques ne sont que les magistrats. On dirait que l'on veuille enseigner ici à des Français la doctrine du cardinal Bellarmin, qui veut que le pape, au milieu même d'un concile œcuménique, soit comme le roi au milieu de son conseil, prenant les avis des évêques, et n'étant pas obligé de les suivre.

C'est de là que naissent ces expressions si familières aux ultramontains, que le pape a *décidé dans le concile*, comme si la décision du concile n'était que celle du pape, et comme l'on dit dans les arrêts rendus par le roi, que *c'est Sa Majesté qui a ordonné dans son conseil*, parce qu'en effet toute l'autorité de ses arrêts réside dans sa seule personne.

On n'a pas même évité ce style si mauvais par rapport au pape, dans le livre dont il s'agit; et, en y parlant de la résistance des hérétiques aux décisions de l'Église, on dit qu'ils défendent leurs erreurs avec opiniâtreté, lors même qu'ils sont condamnés par le suprême pasteur de l'Église, *ou hors du concile général, ou dans le concile général.* (*Imo contingit ut hæresœum vel novitatum adinventores aut defensores suis erroribus pertinaciter adhæreant, etiam dum a supremo Ecclesiæ pastore,* vel extra concilium generale, vel in concilio generali damnati fuerint.) C'est donc toujours dans la personne du pape que réside l'autorité de la condamnation, soit qu'il la prononce hors du concile, soit qu'il le fasse dans le concile même. Ainsi, suivant ces paroles, c'est la résistance au pape qui fait le crime de l'opiniâtreté des hérétiques; ce crime est égal, soit qu'ils résistent au pape décidant hors du concile, soit qu'ils résistent au pape décidant dans le concile.

Tout cela est une suite nécessaire des principes des ultramontains, qui veulent que la plénitude de la puissance

spirituelle réside dans le pape comme dans sa source; mais il est bien fâcheux que de telles maximes soient données en France à de jeunes écoliers comme les éléments et les premiers principes de la *Théologie*.

On pourrait remarquer dans le style de ce livre beaucoup d'autres conformités avec celui des ultramontains, mais cet exemple suffit pour faire juger du reste; il vaut mieux s'attacher aux choses mêmes et achever d'observer ce qu'on y trouve de plus remarquable sur la puissance du pape.

En y expliquant ces paroles de Jésus-Christ à saint Pierre : *Pasce oves meas (paissez mes brebis)*, l'auteur de cette *Théologie* enseigne que par là Jésus-Christ a donné à ses apôtres un caractère de prééminence et de puissance sur toute l'Église : *Quibus verbi huic apostolo ejusque successoribus, romanis pontificibus eminentiam et potestatem supra universam Ecclesiam concessit.*

Le pape a bien une autorité supérieure dans l'Église, mais il ne l'a point sur l'Église, et il est au-dessus de chaque Église particulière, mais il n'est point au-dessus de l'Église universelle. Tel a été de tous les temps le sentiment du clergé de France; et le parlement, auquel la défense de ces grandes maximes a été confiée, ordonna, en l'année 1663, la suppression d'une thèse qu'un bachelier devait soutenir en Sorbonne, parce qu'il y avait avancé trois propositions contraires à la doctrine de ce royaume, dont la première, semblable à celle qu'on trouve dans la *Théologie de Poitiers*, était que Jésus-Christ a donné à saint Pierre et à ses successeurs une souveraine autorité sur l'Église : *Christus sanctum Petrum ejusque successores summa supra Ecclesiam auctoritate donavit.*

C'est encore dans le même esprit que le clergé de France a déclaré si expressément, suivant l'esprit et les termes mêmes de plusieurs saints papes, que l'usage de la puissance du chef de l'Église devait être tempéré par les canons établis par l'esprit de Dieu, et consacrés par la vénération de tout

le monde chrétien; et il est difficile de concilier ce premier principe de nos libertés avec ce qui est dit dans les nouvelles institutions théologiques, que le pape a le pouvoir de dispenser de toutes les lois de l'Église tant universelles que particulières. *Colliges summum pontificem ratione dignitatis habere potestatem dispensandi in omnibus Ecclesiæ legibus, tam universalibus quam particularibus.* Les ultramontains mêmes ne pourraient pas exprimer en des termes plus forts la toute-puissance qu'ils attribuent au souverain pontife.

Après avoir ainsi étendu la puissance du pape au-delà de ses véritables bornes, contre les premiers principes de la doctrine de ce royaume, on ne doit pas être surpris si l'auteur de cette *Théologie* a rabaissé, autant qu'il l'a pu, la dignité et l'autorité des conciles généraux, et s'il n'a pas eu plus d'égard, dans ce second point que dans le premier, aux sentiments de l'Église gallicane.

Il dit, à la vérité, que les décisions des conciles généraux qui regardent la foi et les bonnes mœurs sont infaillibles; mais il y ajoute cette restriction : *Pourvu qu'elles soient approuvées par le souverain pontife.* (*Definitiones concilii generalis quæ spectant fidem et bonos mores infaillibiles sunt,* modo sint à SS. pontificibus approbata.) Et pour prouver cette vérité, il emploie la comparaison dont on a déjà parlé, du pape avec le prince, et des autres évêques avec les magistrats.

Faire dépendre l'infaillibilité des conciles de l'approbation du pape, c'est leur ôter cette infaillibilité qu'on semble vouloir leur donner pour l'attribuer tout entière au saint-siége. Le pape sera donc le maître de rendre l'Église faillible ou infaillible à son gré, selon qu'il jugera à propos de refuser ou d'accorder son approbation. Il sera donc au-dessus du concile, au-dessus de l'Église entière; et parce que les conciles de Constance et de Bâle décident clairement le point de la supériorité du concile sur le pape, il faudra anéantir

absolument l'autorité de ces conciles; c'est, en effet, ce que l'auteur de la *Théologie de Poitiers* a voulu faire.

Il enseigne, en termes formels, que le concile de Constance a été réprouvé dans le concile de Florence et dans le cinquième concile de Latran, en ce qui regarde les premières sessions, dans lesquelles il définit que le concile est au-dessus du pape, et qu'il n'est reçu de tous que dans ce qui regarde les dernières sessions, et généralement pour tout ce que le pape Martin V en a approuvé. *Constantiense anni 1414, reprobatum fuit in conciliis Florentino et Lateranensi quinto, quantum ad primas sessiones ubi definit concilium esse supra papam, quantum vero ad ultimas sessiones et ad ea omnia quæ probavit Martinus V, ab omnibus recipitur.*

Il est en vérité bien extraordinaire qu'au lieu d'apprendre à la jeunesse qui se consacre au service de l'Église gallicane que cette Église reçoit les premières sessions du concile de Constance avec autant de respect que les canons du concile de Nicée, on lui enseigne seulement, sans aucune précaution et sans aucun correctif, que ces mêmes sessions si révérées dans ce royaume ont été réprouvées par le concile de Florence et de Latran, et qu'on leur laisse ignorer que le clergé de France a déclaré expressément que *les saints décrets du concile de Constance, qui sont contenus dans la quatrième et la cinquième session, décrets approuvés par le saint-siége, confirmés par l'usage des papes et de toute l'Église, observés par l'Église gallicane avec une perpétuelle religion, devaient demeurer fermes et immuables, et que l'Église gallicane n'approuve point ceux qui attaquent la force de ces décrets, comme si leur autorité était douteuse, ou comme s'ils n'étaient pas pleinement approuvés, ou qui veulent les éluder, en les restreignant au seul temps du schisme.*

Voilà la doctrine que le clergé de France et que le roi même a voulu que l'on enseignât dans toutes les universités et dans tous les séminaires de son royaume; et pendant que l'Église gallicane déclare qu'elle a toujours observé les dé-

crets du concile de Constance avec une fidélité qu'elle regarde comme une partie de sa religion, on enseigne, dans le séminaire d'un évêque de cette Église, que ces mêmes décrets sont abrogés par des conciles qui n'y dérogent point en effet, et qui n'ont pu y déroger, suivant la doctrine certaine et inviolable de l'Église de France.

Le concile de Bâle n'a pas été plus respecté par l'auteur de cette nouvelle *Théologie.*

Il annonce, comme une vérité certaine, que de tout le concile de Bâle il n'y a rien d'autorisé, que quelques dispositions touchant les bénéfices ecclésiastiques, et que ce concile a été réprouvé par le cinquième concile de Latran, tenu sous Léon X. *Hujus concilii nihil est probatum, nisi quædam dispositiones circa beneficia ecclesiastica quas Nicolaus approbavit, et concilium ipsum reprobatur in Concil. Lat. 5° sess. 11.*

C'est ainsi que, sans laisser même le moindre doute dans l'esprit, sans marquer que le cinquième concile de Latran n'est point regardé en France comme un concile général; sans opposer aux termes de ce concile, ou plutôt de Léon X parlant au concile, aucune des réponses que les théologiens français y ont faites tant de fois, on renverse un des appuis de nos libertés; et ce qui est encore plus surprenant, c'est qu'on va plus loin en cela que le pape Eugène IV, qui a déclaré que le concile de Bâle était légitimement assemblé dans le temps de la seconde session, où la supériorité du concile général au-dessus du pape est établie, et que le cardinal Bellarmin même, qui ne doute de l'autorité du concile de Bâle que depuis le temps qu'il déposa le pape Eugène et qu'il élut Félix en sa place, ce qui se passa longtemps après la seconde session.

On ne saurait donc s'empêcher de remarquer que l'auteur de la *Théologie de Poitiers* égale ou surpasse même les opinions des ultramontains, dans un livre où il était obligé d'enseigner celles de l'Église gallicane. Il serait facile d'en

relever encore plusieurs autres endroits qui ne s'accordent pas avec les maximes de ce royaume, mais ce détail en serait peut-être trop long.

On se contentera d'en marquer un seul dont on ne saurait trop prévenir les dangereuses conséquences. L'auteur de la *Théologie de Poitiers* parle en cet endroit des condamnations prononcées contre des traductions de l'Écriture sainte en langue vulgaire, et il y enseigne que, quoique la condamnation des traductions ne soit pas encore publiée solennellement dans certains pays, la lecture en est néanmoins défendue; et la raison qu'il en rend est que, quoique les décrets par lesquels ces traductions sont condamnées, n'aient encore force de loi dans les cours où ils ne sont pas publiés, ils ont cependant *force de doctrine;* ce sont ses termes : *vim doctrinalem,* parce qu'ils nous assurent que ces versions sont dépravées et dignes des censures dont le jugement de l'Église les a flétries.

Ce sera donc inutilement que nos pères nous auront appris que les condamnations prononcées par les papes n'ont aucune autorité dans le royaume, jusqu'à ce qu'elles y aient été acceptées dans les formes ordinaires et revêtues de l'autorité du roi. On éludera une règle si inviolable en établissant en principe que ces condamnations ont une autorité doctrinale qui suffit pour les faire observer tacitement, encore qu'avant la publication solennelle, elles n'aient aucune autorité légale; et, à la faveur d'une telle distinction, on persuadera à des âmes faibles, qui se laissent aisément éblouir par des termes qu'elles n'entendent pas, qu'elles doivent se soumettre à une décision qui n'est point reçue dans le royaume, en sorte que, malgré toutes les précautions si sagement établies par nos lois et par nos mœurs, pour n'accepter les décrets du saint-siége qu'en connaissance de cause, on attribuera insensiblement au pape un empire intérieur sur les consciences, qui préviendra toute acceptation extérieure, et que les personnes pieuses se feront une religion de recon-

naître, sans attendre le concours de l'autorité des évêques et de la puissance du roi.

Il n'y a personne qui ne sente aisément, après tout ce qu'on a observé dans ce mémoire, tout le venin qui est renfermé dans cette proposition, et le procureur général du roi aurait manqué essentiellement à son devoir s'il ne s'élevait contre un livre qui tend ouvertement à détruire tout ce que le clergé de France, tout ce que les universités de ce royaume, tout ce que les parlements, et enfin tout ce que le roi même fait, suivant l'exemple de ses prédécesseurs, pour maintenir la doctrine de l'Église gallicane dans toute sa pureté.

Les maximes qu'on attaque dans ce livre ne sont pas seulement nécessaires pour conserver la liberté et la dignité de cette Église, elles vont encore plus loin, et le roi même est intéressé à les soutenir; car enfin on ne peut s'empêcher de dire ici en un mot que, si le concile n'est pas au-dessus du pape, si le pape est infaillible, si ses décisions doivent être nécessairement suivies de celles de toute l'Église, la couronne des rois n'est pas en sûreté sur leur tête; les papes ont décidé plus d'une fois qu'ils pouvaient disposer du temporel des souverains, transférer les sceptres et les empires, absoudre les sujets des anciens serments qui les attachent à leurs princes, et leur imposer la nécessité de prendre de nouveaux engagements. Si les papes sont infaillibles, toutes ces maximes deviennent indubitables, et le saint-siége est non-seulement au-dessus de toute l'Église, mais au-dessus de tous les royaumes de la terre, et les auteurs ultramontains ne craignent point de le dire.

Ainsi, nous ne saurions attaquer solidement une doctrine contre laquelle nous devons combattre jusqu'à la mort, si l'on souffre que l'infaillibilité du pape, ou sa supériorité au-dessus du concile, soit enseignée dans ce royaume; et nous devons regarder toutes les propositions qui tendent à établir cette doctrine, non-seulement comme une erreur contre la tradition de l'Église, mais comme un crime contre l'État.

C'est par des motifs si puissants que le procureur général est obligé de demander au roi la liberté de suivre en cette occasion les mouvements de son devoir, qui l'oblige à requérir la suppression de la nouvelle *Théologie de Poitiers*, et à demander que les défenses faites, par l'édit du mois de mars 1682, à tous séculiers et réguliers d'enseigner dans leurs maisons, colléges et séminaires, ou d'écrire aucune chose contraire à la doctrine contenue dans la déclaration du clergé de France, soient renouvelées, et qu'il soit enjoint, conformément à cet édit, à tous ceux qui enseignent la théologie, soit dans les colléges ou dans les maisons séculières et régulières, d'enseigner la doctrine qui est contenue dans cette déclaration.

Le procureur général aura soin, en faisant cette réquisition, de ménager la personne et la dignité de M. l'évêque de Poitiers, auquel il rend avec joie la justice de croire qu'au milieu de la sollicitude que lui donne continuellement la conduite d'un vaste diocèse, il a été obligé de confier à d'autres yeux l'examen d'un livre qu'il aurait condamné, s'il avait eu le temps de le voir avec les siens. Personne ne fait une profession plus publique, que le procureur général du roi d'honorer la vertu et la religion pure et sincère de ce prélat : il croit même lui en avoir donné des marques dans toutes les occasions où il a pu concilier son devoir avec les égards qui sont dus à un évêque dont la piété édifie l'Église. Mais les ménagements seraient dangereux et le silence criminel à l'égard d'un livre dont le mal, devenu entièrement public par l'impression, ne peut être réparé que par une suppression aussi publique, et la nécessité de ce remède paraît si évidente, que le procureur général espère que le roi trouvera bon que, sans s'arrêter à toutes les considérations particulières qui pourraient le retenir en cette occasion, il n'envisagera que ce qu'il doit à Sa Majesté et aux défenses des libertés de l'Église gallicane et à l'honneur de son ministère.

X.

MÉMOIRE

SUR LES OUVRAGES D'ALMAIN ET DE RICHER.

Jacques Almain, qu'on a déféré au roi comme auteur d'une mauvaise doctrine, en lui insinuant que les magistrats avaient eu trop de tolérance pour cet auteur, était un docteur célèbre de la faculté de théologie de Paris, qui vivait sous le règne de Louis XII.

Les ouvrages qu'on indique dans le mémoire qui a été donné à Sa Majesté ont été imprimés trois fois à Paris avec privilége de nos rois, deux fois séparément, l'une en 1512 ou 1517, l'autre en 1526, et une troisième fois avec les œuvres de Gerson en 1606. La nouvelle édition qu'on en a donnée au public depuis quelques années, et qui est celle qu'on a principalement en vue dans le mémoire présenté au roi, a été faite à Anvers, et n'est revêtue d'aucun privilége de Sa Majesté.

L'occasion qui donna lieu au principal de ces ouvrages d'Almain, c'est-à-dire à son *Traité de l'autorité de l'Église et des conciles* contre Caïetan, est assez importante pour mériter d'être expliquée au roi.

Thomas Caïetan, théologien du parti du pape Jules II, grand ennemi de la France, qui se porta jusqu'à l'extrémité

d'excommunier Louis XII et de mettre son royaume en interdit, ayant composé un traité en faveur du pape contre la légitime autorité des conciles généraux, le concile de Pise envoya ce traité à l'université de Paris, avec une lettre qui est imprimée en plusieurs endroits, par laquelle ce concile prie l'Université d'examiner l'ouvrage de Caïetan, et de lui en envoyer son avis doctrinal.

Louis XII joignit ses lettres à celles du concile, et quoiqu'il pût commander, il se servit du terme de prier, en écrivant à l'Université, mais d'une manière si forte, qu'une telle prière pouvait passer pour un ordre de réfuter le livre de Caïetan.

L'Université déféra comme elle le devait aux lettres du roi et du concile. Entre tous les théologiens qui s'y distinguaient alors par leur érudition, elle n'en trouva point de plus propre à remplir l'attente des deux puissances qui lui demandaient son avis, que Jacques Almain, et ce fut sur lui qu'elle jeta les yeux pour écrire sur cette matière.

Tel est le livre qu'on défère principalement au roi (car celui qui y est joint ne contient rien de plus); un livre composé par l'ordre du roi pour la défense des libertés de l'Église gallicane, un livre imprimé avec privilége dès l'année 1512, réimprimé encore avec privilége en 1526 et en 1606, un livre par conséquent en possession de son état, si l'on peut parler ainsi, depuis deux cents ans; voilà l'ouvrage sur lequel on fait entendre à Sa Majesté que des magistrats qui vivent un ou deux siècles après ces faits n'ont pas eu assez d'attention, comme s'ils devaient interrompre les fonctions les plus nécessaires de leurs charges, pour examiner les ouvrages de tous les théologiens, imprimés depuis deux cents ans avec privilége du roi, et pour chercher si, dans un endroit écarté de ces ouvrages, il ne s'est point glissé quelque proposition digne d'être condamnée par ce parlement.

On ne croit pas en devoir dire davantage pour la justifi-

cation de ces magistrats; mais ils ont tant d'intérêt d'effacer jusqu'aux plus légères impressions que l'on peut donner contre leur vigilance, qu'on a cru aussi ne pouvoir pas en dire moins.

Il est vrai que l'on trouve dans les ouvrages d'Almain une proposition mauvaise, téméraire, dangereuse sur le pouvoir des peuples contre les rois.

Entre plusieurs raisons que ce docteur emploie pour soutenir la doctrine de la France, et pour montrer que ce concile universel est supérieur au pape, il lui est échappé de se servir d'une comparaison vicieuse entre le pouvoir des peuples par rapport aux rois, et le pouvoir du corps de l'Église par rapport au pape; il a supposé, avec un grand nombre de théologiens, que la puissance des rois est fondée sur le consentement des peuples, comme cela est vrai dans certains royaumes de l'Europe; et il en a tiré cette conséquence, que lorsqu'un roi faisait des actions directement contraires au salut de l'État qui l'avait fait roi, les peuples pouvaient reprendre l'autorité qu'ils avaient remise entre ses mains et lui ôter une couronne qu'ils lui avaient confiée pour l'édification (c'est ainsi que ce docteur s'explique), et non pour la destruction; d'où il conclut que, lorsque le pape abuse de son pouvoir, l'Église universelle, au nom de laquelle il exerce, peut aussi le priver de son autorité.

Les anciens magistrats qui ont vu paraître pour la première fois les ouvrages d'Almain, et qui, par cette raison, ont dû y être plus attentifs, n'ont pas ignoré sans doute le vice et le danger de cette comparaison; mais ils ont cru qu'il n'était pas permis au parlement de condamner pour ce seul défaut un ouvrage fait à la prière d'un concile, par l'autorité du roi même, et dont il avait non-seulement permis, mais ordonné la publication.

Que d'ailleurs l'objet du livre d'Almain n'était point de prouver qu'il y a des cas où, pour le salut de l'État, le peuple peut être au-dessus du roi même; qu'il n'avait pensé qu'à établir la supériorité du concile sur le pape, et qu'il

avait cru pouvoir se servir pour cela d'une opinion reçue par ses adversaires. On voit par un de ses ouvrages que ceux qu'il avait à combattre soutenaient que tout le pouvoir du roi dépendait du peuple.

Ainsi, en argumentant contre eux par les principes qu'ils avouaient, il voulait les forcer à convenir aussi de la conséquence qu'ils niaient, c'est-à-dire que le pouvoir du pape dépendait à plus forte raison de l'Église universelle.

Qu'encore qu'Almain se fût trompé dans la première partie de cette comparaison, et qu'il eût dû retrancher un principe si odieux, quelque avantage qu'il en pût espérer pour confondre ses adversaires, il était bien dangereux de condamner, sur ce fondement, un ouvrage qui avait été fait pour la défense de nos maximes contre les entreprises d'un pape, et de donner aux ultramontains l'avantage de voir la France se détruire elle-même, attaquer ses défenseurs et tirer, si l'on peut parler ainsi, sur ses propres troupes.

Telles ont été apparemment les principales raisons qui ont arrêté le zèle des magistrats sous les yeux desquels les ouvrages d'Almain ont vu le jour; ils ont prévu sans doute ce qui est arrivé en effet, que ce qu'il y avait de mauvais dans le livre d'Almain tomberait de lui-même et ne ferait aucune impression, au lieu que le bon subsisterait dans tous les temps pour la conservation des maximes de ce royaume; et qu'ainsi on pouvait sans péril ménager l'honneur d'un homme qui s'était dévoué en quelque manière pour la France, en défendant sa doctrine contre un ennemi aussi ardent et aussi implacable que Jules II, dont François Ier disait qu'il aurait été plus propre à commander une armée qu'à gouverner l'Église. C'est à Sa Majesté d'examiner si les mêmes raisons ne subsistent pas encore aujourd'hui, et s'il est à propos, après deux cents ans de silence, d'aller attaquer un des plus célèbres défenseurs de nos libertés, qui les a soutenues par l'ordre d'un des rois ses prédécesseurs, parce qu'il s'est trompé en un seul point, où il a suivi trop

fidèlement le chemin qui lui était tracé par beaucoup de théologiens.

C'est un malheur que les principes qui ont servi de fondement à la comparaison du docteur Almain aient été enseignés par de graves et de saints théologiens, à commencer par saint Thomas et par saint Antonin, où l'on en trouve les premières semences; mais on ne peut pas nier qu'il n'y en ait un grand nombre qui aient enseigné cette doctrine plus expressément et plus fortement qu'Almain, avant et après ce docteur. Il serait infini de les rapporter tous; on en choisira quelques-uns des plus célèbres.

Le docteur Navarre, dont l'autorité est très-grande parmi les casuistes de toute secte et de tout parti, enseigne la même doctrine [1].

Azorius, jésuite célèbre, décide dans ses *Institutions morales* [2] que le peuple peut déposer son roi; il est vrai qu'il y ajoute une condition singulière pour les royaumes chrétiens, en disant que cela ne s'y doit pas faire sans consulter le pape; mais cette condition ne sert qu'à rendre sa doctrine encore plus dangereuse, par le pouvoir qu'elle tend à donner au pape, auquel ce docteur attribue aussi le droit de priver les rois de leurs couronnes, même sans le consentement du peuple.

Salmeron, autre jésuite, du nombre des dix premiers Pères qui ont fondé sa Société [3], et dont le nom est respecté par ceux mêmes qui ne sont pas favorables à cette Compagnie, s'explique en des termes bien plus forts qu'Almain. Car, au lieu qu'Almain, supposant le pouvoir qu'il attribue aux peuples, en tire une conséquence en faveur du corps de l'Église contre le pape, Salmeron, au contraire, convient du principe à l'égard du pouvoir des peuples, mais il en nie la con-

[1] Tome II, p. 108.

[2] Tome II, chap. v, p. 348, 349, 350.

[3] *Tractat. 79 de potestate concil. general*, p. 568.

séquence à l'égard de l'Église; ainsi, il est en même temps, et pour les peuples contre les rois, et pour le pape contre l'Église.

Suarez, de la même Société, dans son traîté *de Legibus*, ouvrage différent de celui que le parlement condamna au feu en l'année 1614 [1], établit nettement que le pouvoir des princes vient du corps de la nation, même dans les royaumes héréditaires, parce qu'il faut toujours remonter à l'origine. Il se fait ensuite cette objection, que si le royaume était au-dessus du roi, le royaume pourrait déposer le roi à son gré; il nie la conséquence en général, mais il y met cette exception, par laquelle il retombe dans la proposition d'Almain et d'un grand nombre de théologiens: *Si ce n'est,* dit-il, *que le roi fasse dégénérer son autorité en tyrannie, pour laquelle son royaume puisse lui faire la guerre justement.* Il reconnaît donc expressément que, dans ce cas, le peuple a le pouvoir de déposer son roi.

Tous ces auteurs et ceux qu'on y pourrait joindre aisément, si l'on ne se hâtait de sortir d'une matière si odieuse, n'ont pas seulement jeté cette proposition en passant, comme Almain, et pour s'en faire un argument contre les défenseurs de la puissance excessive du pape; mais ils l'ont établie directement, et pour la prouver en elle-même, sans aucune intention de faire au moins, comme Almain, un bon usage d'une mauvaise chose. Leurs livres ne se vendent ni moins librement ni moins publiquement que les ouvrages d'Almain. On les réimprime tous les jours lorsque les premières éditions en deviennent rares; les jeunes théologiens les lisent, ils sont entre les mains de tout le monde, cependant on ne les dénonce point au roi, on ne les a point compris dans le mémoire qu'on a donné à Sa Majesté; Almain, entre tant de coupables de la même faute, est seul choisi pour porter la peine que les autres ont méritée, autant ou plus que lui.

[1] Livre III, chap. IV, p. 139, 140, 141.

Quelle raison peut-on imaginer de cette diversité de conduite, si ce n'est qu'Almain a soutenu les libertés de l'Église gallicane, et que les autres docteurs ne les ont pas défendues, ou les ont même attaquées? On épargne les derniers et on dénonce le premier. Ainsi il y a grande apparence que son plus grand crime, dans l'esprit de ceux qui l'attaquent, n'est pas la mauvaise proposition qui s'est glissée dans son ouvrage; c'est d'avoir défendu la doctrine de la France. Voilà ce qui lui attire la distinction d'être seul nommé entre tant d'auteurs semblables, sans cela on déférerait également tous les docteurs qui ont parlé, comme lui, sur le pouvoir des peuples. Un zèle simple et uniforme aurait produit les mêmes effets à l'égard de tous ces docteurs indifféremment; mais on ne parle point d'eux, et on ne veut flétrir qu'un théologien qui est regardé comme un des plus illustres défenseurs des maximes de la France.

Cette différence de conduite, qui ne plaira pas, sans doute, à la droiture du roi, ne convient pas non plus à des magistrats accoutumés à n'avoir jamais deux poids ni deux mesures, et à rendre toujours la même justice aux mêmes fautes, en quelque lieu qu'ils les trouvent; ainsi, ils sont persuadés que si Sa Majesté juge à propos qu'après deux siècles on fasse le procès à la mémoire d'un auteur qui a travaillé par l'ordre de Louis XII, et dont les ouvrages ont paru avec l'approbation et le privilége des trois rois différents, elle trouvera bon que l'on comprenne dans la même condamnation tous les théologiens, de quelque ordre et de quelque caractère qu'ils soient, dans lesquels on trouvera une proposition semblable à celle qu'on reproche à Almain.

Mais afin que le roi connaisse toutes les conséquences que peut avoir une telle condamnation avant que de prendre la résolution de l'ordonner, on croit devoir faire, en finissant ce mémoire, deux réflexions qui méritent toute l'attention de Sa Majesté.

La première est que, comme on ne peut attaquer que ce

seul endroit d'Almain et que le reste, au contraire, n'est que la pure doctrine du clergé de France, contenue dans la déclaration qu'il a faite de ses sentiments en l'année 1682, on ne pourra se dispenser, en relevant cette proposition d'Almain, d'appuyer fortement les autres preuves de la supériorité du concile sur le pape, pour faire voir que l'argument qu'il tire du pouvoir des peuples n'est nullement nécessaire pour soutenir la cause qu'il défend, et pour empêcher, autant qu'il est possible, que la cour de Rome ne triomphe d'une condamnation prononcée par la France contre son propre défenseur. On dit autant qu'il est possible, parce qu'il est bien difficile d'empêcher entièrement le contre-coup d'une telle condamnation. C'est au roi d'examiner, d'après cela, s'il est convenable, dans la conjoncture présente, de traiter de nouveau la question de la supériorité du concile général sur le pape, comme on ne peut pas se dispenser de le faire dès le moment qu'il faudra parler d'Almain, et s'il est à propos de s'exposer à rallumer un feu qu'on a eu tant de peine à éteindre.

La seconde réflexion que l'on supplie Sa Majesté de faire est que plus la proposition qu'on attaque dans Almain est dangereuse, plus aussi il peut être dangereux de la relever publiquement. Jamais le peuple de France, le plus fidèle à ses souverains qu'il y ait sur la terre, n'a été ni instruit, ni touché des maximes qui font tant d'impression sur l'esprit de quelques-uns des peuples voisins de la France. Les troubles de la ligue et des malheurs qui les ont suivis ont été produits par d'autres motifs: un zèle aveugle pour la religion; la doctrine qui fut alors répandue dans ce royaume qu'un roi hérétique n'est plus roi, et que dès, le moment que le pape l'avait excommunié, il était permis à tous ses sujets d'attenter à sa vie, voilà les principes abominables qui ont eu des suites encore plus affreuses. Quand une fois ces principes ont éclaté, que le peuple commence à en être frappé et qu'il s'y laisse séduire, alors n'y ayant plus rien à mé-

nager, et la prudence devenant inutile ou même dangereuse, les magistrats doivent parler hautement, instruire les peuples du poison caché sous la doctrine qu'on leur présente, et punir avec éclat les auteurs qui enseignent une si pernicieuse doctrine. C'est aussi de cette manière que le parlement en a usé à l'égard des ouvrages qui contiennent ces maximes meurtrières; il n'a point révélé indiscrètement ces mystères d'iniquité, qu'il vaut souvent mieux étouffer que punir; mais voyant que les esprits du peuple commençaient à s'y accoutumer, et qu'il n'était pas possible de lui cacher cet horrible secret, il a condamné sévèrement les auteurs qui l'enseignaient, et il a arrêté par là, autant qu'il a été en lui, la contagion de cette damnable doctrine.

Mais la question téméraire de la puissance du corps de la nation par rapport à son roi n'a point encore fait aucune impression sur l'esprit du peuple de ce royaume, il l'ignore heureusement; ira-t-on la lui apprendre en la condamnant, et lui faire connaître ce qu'on doit souhaiter qu'il ignore toujours? C'est une difficulté si grave et si importante qu'il n'y a que le roi seul qui puisse la résoudre. Mais après y avoir bien réfléchi, peut-être au moins ne condamnera-t-il pas le silence des magistrats qui nous ont précédés, et qui ont cru qu'il valait mieux laisser une mauvaise proposition cachée dans Almain sous une infinité de bonnes, que de la faire éclater dans Almain et dans plusieurs autres avec plus de scandale que d'exemple. On a même été de notre temps au-delà des vues des anciens magistrats sur ce point.

Le livre d'Almain, comme on l'a déjà dit, a paru trois fois dans ce royaume depuis 1512 jusqu'en 1606, imprimé toutes les trois fois avec privilége du roi. Mais dans ces dernières années, on a cru qu'il était encore plus convenable qu'une nouvelle édition de ce livre ne fût point autorisée par un privilége de Sa Majesté. Tel était le sentiment de feu M. de Harlay, archevêque de Paris. Quoiqu'il regardât Almain comme un des plus grands défenseurs de nos libertés, il

jugea néanmoins qu'il était plus convenable que ses ouvrages fussent réimprimés hors du royaume, à cause de la mauvaise proposition qu'on y trouve sur le pouvoir des peuples. On a suivi son avis ; la nouvelle édition d'Almain et de Gerson a été faite à Anvers, et si elle se vend dans le royaume, c'est comme livre étranger, sans aucune marque de l'approbation du roi ni de ses officiers.

C'est à Sa Majesté de juger si cette précaution n'est pas encore suffisante, et, après avoir pesé toutes les difficultés qui environnent une matière si délicate et si importante, de conduire le zèle de ses officiers avec les lumières et la sagesse qui accompagnent toutes ses résolutions.

A l'égard des livres de Richer, qu'on a aussi compris dans le mémoire qui a été donné au roi, ce sont des ouvrages qui ont été composés dans le même esprit que ceux d'Almain, pour soutenir la doctrine de l'Église gallicane ; mais avec cette différence que Richer a eu soin de corriger ce qu'il y avait de mauvais dans les écrits d'Almain, et que, pour rendre la comparaison de ce docteur plus juste et plus correcte, il n'a comparé le pouvoir de l'Église par rapport au pape, avec le pouvoir du peuple par rapport au roi, que dans les royaumes électifs, comme la Pologne, et où les princes ne sont élevés sur le trône que sous des conditions dont ils sont redevables à la république qui les a choisis. C'est tout ce que l'on peut dire, quant à présent, sur cet auteur, dont le mémoire qui a été donné au roi ne fait que marquer le nom, sans indiquer aucune proposition répréhensible contre l'autorité des souverains.

On finira ce mémoire par une réflexion qui n'est venue dans l'esprit que depuis qu'il est achevé. C'est que, quand le roi jugerait à propos que l'on condamnât la doctrine du pouvoir des peuples, malgré le danger de la faire éclater, même en la condamnant, il vaudrait toujours beaucoup mieux choisir, pour le faire, les ouvrages des théologiens qui l'enseignent gratuitement, sans en faire aucun usage

pour soutenir les maximes du clergé de France, attaquées, au contraire, par ces mêmes théologiens, que de prendre pour sujet de cette condamnation un livre composé à la prière d'un concile et par l'ordre d'un roi, qui ne se sert de cette doctrine que pour combattre les ennemis de nos libertés; par là la doctrine serait toujours condamnée, et l'on ne flétrirait point expressément, après deux cents ans, l'ouvrage d'un auteur dont il est si important à la France que la réputation ne souffre point d'atteinte.

XI.

AUTRE MÉMOIRE

SUR LE MÊME SUJET.

Le principal ouvrage d'Almain, qui contient toute sa doctrine, a été fait à la prière du concile de Pise, et par l'ordre du roi Louis XII, imprimé trois fois avec privilége, sous trois règnes différents, en possession de son état, si l'on peut parler ainsi, depuis deux cents ans, toujours employé et cité avec éloge par les plus éclairés et les plus sages défenseurs des libertés de l'Église gallicane. Voilà le livre qu'on choisit pour accuser de trop d'indulgence les magistrats qui sont chargés de veiller sur la police et la discipline publique.

Il est vrai qu'on y trouve la mauvaise proposition dont on s'est servi pour le dénoncer au roi, et à Dieu ne plaise qu'on veuille excuser une maxime si capable d'exciter des troubles et des séditions dans un royaume.

Mais le compte fidèle que l'on doit rendre à Sa Majesté oblige de lui expliquer en un mot l'usage qu'Almain a fait de cette maxime. L'objet de son livre n'est point de l'enseigner, il ne tend qu'à établir l'autorité du concile général sur le pape. Les théologiens qu'il avait à combattre supposaient que le pouvoir du roi dépend du peuple. Il se sert contre

eux d'un principe qu'ils enseignaient, et par une comparaison tirée de leur doctrine même, il veut les forcer à convenir que la puissance du pape était, à plus forte raison, inférieure à celle de l'Église universelle.

Les magistrats qui ont vu paraître trois fois avant nous les œuvres d'Almain, n'ont pas cru que pour un mauvais raisonnement qui tomberait de lui-même, et qui en effet est oublié à présent, il fallût sacrifier un homme qui s'était dévoué, par ordre du roi, pour la défense de nos libertés, et donner à Rome le plaisir de voir la France tourner ses armes contre ses plus zélés défenseurs et tirer, pour ainsi dire, sur ses propres troupes.

Almain n'est pas le seul auteur où l'on trouve cette opinion; elle n'est malheureusement que trop commune parmi les plus graves et les plus célèbres théologiens; on en voit des semences jusque dans des auteurs très-estimés. Le roi serait étonné du grand nombre de théologiens qui l'ont enseignée. Les plus illustres sont Navarre, fameux théologien et très-estimé du pape Grégoire XIII; Salmeron, Azor, Suarez, jésuites aussi célèbres parmi les théologiens que dans leurs ordres mêmes. Leurs ouvrages sont entre les mains de tout le monde, et se réimpriment librement lorsqu'ils commencent à devenir rares.

Almain a cherché à faire un bon usage d'une mauvaise chose, en employant cette doctrine contre les ennemis de nos libertés qui en convenaient.

Les autres théologiens, au contraire, l'ont enseignée directement, et en attaquant même nos libertés, comme Salmeron et plusieurs autres qui se déclarent en même temps, et pour les peuples contre les rois, et pour le pape contre l'Église.

Pourquoi donc ne dénonce-t-on point ces auteurs infiniment plus dangereux, et par quelle raison Almain est-il seul choisi entre tant de coupables pour porter la peine qu'ils ont beaucoup mieux méritée, si ce n'est parce qu'on veut flétrir un des plus illustres défenseurs de nos maximes et

épargner ceux qui les ont combattues? Sans cela, on les dénoncerait tous également; le même zèle produirait les mêmes effets. Comme cette diversité de conduite ne peut ni plaire à la droiture de Sa Majesté, ni convenir à la justice des magistrats, qui ne savent ce que c'est que d'avoir deux poids et deux mesures, ils sont persuadés que si Sa Majesté juge à propos qu'ils condamnent Almain, elle trouvera bon qu'ils comprennent dans cette condamnation tous les docteurs qui ont enseigné une semblable doctrine, de quelque ordre et de quelque caractère qu'ils soient. On aura l'honneur d'en donner une liste à Sa Majesté, si elle le juge à propos.

Mais pour bien concevoir toutes les conséquences d'une telle condamnation, il y a deux réflexions importantes à faire qui n'échapperont pas sans doute à l'attention de Sa Majesté.

La première que, pour empêcher, autant qu'il sera possible, le contre-coup que la condamnation d'Almain portera sur nos maximes, il sera absolument nécessaire, en combattant l'argument que cet auteur tire du pouvoir des peuples, d'appuyer fortement les autres preuves de la doctrine de l'Église gallicane sur la supériorité des conciles généraux au-dessus du pape. C'est à Sa Majesté de juger s'il est à propos, dans la conjoncture présente, de traiter de nouveau la question importante de l'autorité des conciles sur le pape, et de s'exposer à rallumer un feu qu'on a eu tant de peine à éteindre.

La seconde est que la doctrine du pouvoir des peuples, source ordinaire des divisions qui déchirent souvent un royaume voisin de la France, est heureusement inconnue dans ce royaume; et elle est peut-être du nombre des choses qu'il est souvent plus sûr de laisser ignorer que de condamner. Si le parlement a flétri avec éclat les livres qui ont enseigné, pendant et après la ligue, qu'un roi excommunié par le pape n'était plus roi, et qu'il était permis d'attenter à sa vie, c'est parce que cette doctrine s'était répandue parmi

le peuple, qui en était frappé comme par une espèce de fanatisme. Mais, grâce à Dieu, la doctrine dont parle Almain n'a fait jusqu'à présent aucune impression sur l'esprit des peuples de ce royaume. Doit-on leur apprendre cette doctrine en la condamnant, et leur faire connaître ce qu'il est à souhaiter qu'ils ignorent éternellement? On ne sait si l'on se trompe ; mais peut-être qu'après y avoir bien pensé, le roi ne condamnera pas la prudence des magistrats qui nous ont précédés, et qui ont cru qu'il était moins dangereux de fermer les yeux sur un mauvais raisonnement, caché dans le livre d'Almain sous une infinité de bonnes raisons, que de révéler au peuple le mystère de cette doctrine dangereuse, peut-être avec plus de scandale que d'utilité. La seule précaution que l'on a cru devoir prendre de nos jours par rapport à la nouvelle édition des Œuvres d'Almain, a été d'empêcher qu'elles ne fussent réimprimées dans ce royaume, quoiqu'elles y eussent déjà paru trois fois avec privilége. On a suivi en cela l'avis de feu M. de Harlay, archevêque de Paris, qui, quoiqu'il regardât Almain comme un des plus solides défenseurs de nos libertés, croyait néanmoins qu'il était bon que ce livre ne fût imprimé que hors du royaume, à cause de la mauvaise proposition qui s'y était glissée. C'est à Sa Majesté de décider s'il est à propos d'aller plus loin, et, après avoir bien pesé toutes les difficultés qui environnent une matière si délicate, de conduire le zèle de ses officiers avec la sagesse qui accompagne toutes ses résolutions.

FIN DES RAPPORTS DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉTAT.

FRAGMENTS

SUR L'ORIGINE ET L'USAGE DES REMONTRANCES.

FRAGMENTS

SUR L'ORIGINE ET L'USAGE DES REMONTRANCES.

Exposition des faits relatifs à l'usage des remontrances.

Il serait assez difficile de remonter jusqu'à la première origine de cet usage pour en fixer l'époque avec une exacte précision, et l'on peut dire même que cette recherche serait du nombre de celles qui sont plus curieuses qu'utiles. Il suffira donc de donner ici une notion générale de l'ordre qui a été observé successivement dans ce royaume sur les différentes voies qu'on y a prises pour annoncer les lois aux peuples qui doivent les suivre, et qui ne peuvent les suivre sans les connaître.

Sans vouloir rétrograder jusqu'à la première race de nos rois, dont les formes et les usages ne nous sont pas connus dans un assez grand détail pour nous instruire parfaitement sur ce point, il est certain que, dans la seconde, toutes les lois qui nous restent paraissent avoir été proposées, discutées et arrêtées dans ces assemblées solennelles, où les évêques et les nobles concouraient avec le roi à former les règles de l'ordre public ou de la police ecclésiastique et séculière qui devait être observées dans le royaume.

Ces assemblées tenaient lieu de parlement, ou plutôt d'états généraux du royaume, et il n'y avait point alors de tribunal

auquel les ordonnances et les capitulaires qui y étaient approuvés dussent être adressés. On pouvait regarder ces assemblées comme les conciles de la nation française, où la loi se publiait en présence de ceux mêmes qui l'avaient faite, et où la promulgation était jointe à la législation.

Chaque évêque, chaque duc ou chaque comte en emportait un exemplaire, qu'il faisait apparemment publier dans son territoire, et dont il y maintenait l'exécution, aussi bien que ceux qu'on appelait *missi dominici*, dont les fonctions sont à présent exercées, au moins en partie, par les intendants.

Il serait donc bien difficile, pour ne pas dire impossible, d'appliquer un tel usage à ce qui s'est observé après la cessation de ces assemblées générales, et depuis l'établissement des tribunaux, qui ont été nommés parlements, à l'exemple de ceux qui se tenaient autrefois au champ de Mars, quoique leur autorité lui était déférée. La seule conséquence générale qu'on puisse tirer de cette forme de législation, qui avait lieu sous la seconde race de nos rois, est qu'on a toujours cru dans ce royaume que, quelque grande que soit l'autorité du roi, les lois qui intéressent tout l'État ne doivent pas tellement dépendre de la volonté d'un seul, qu'elles ne soient examinées par ceux qui ont le plus de part à leur exécution, et qui sont chargés de veiller à la manutention de l'ordre public. Les anciens parlements étaient comme le conseil général de la nation, dont les rois prenaient et suivaient presque toujours les avis dans ce qui regardait la législation. Diminuaient-ils par là l'autorité de leurs lois, ou l'affermissaient-ils au contraire, par le concours des suffrages de ceux qui devaient les faire observer? C'est une question qu'on examinera dans la suite; mais il est toujours certain que nos rois ont pris le dernier parti, de consulter les parlements avant que de faire une loi. Les admettre à la délibération intime et comme au conseil secret du législateur, c'était sans doute quelque chose de plus que de leur

permettre de faire des remontrances sur les inconvénients de la loi avant de l'enregistrer.

Les rois de la troisième race ont d'abord suivi à peu près la même forme de gouvernement que ceux de la seconde, par rapport à la législation.

On trouve plusieurs de leurs ordonnances qui paraissent avoir été faites par le conseil de leurs barons ou de leurs pairs, avec les grands officiers de la couronne. Et, les baillis et sénéchaux ayant succédé en grande partie aux fonctions des anciens ducs et des anciens comtes, l'usage a été pendant longtemps de leur adresser directement les lois que les rois avaient faites par l'avis des principales personnes de leur royaume.

On ne peut guère douter que lorsque les parlements, qui se convoquaient alors une ou deux fois l'année, étaient assemblés, les rois ne leur fissent l'honneur de les consulter sur les nouvelles lois qu'ils jugeaient à propos de faire. Et l'on trouve des preuves de cet usage, non-seulement dans le temps que chaque parlement avait le sort d'une convocation spéciale, mais depuis même qu'ils furent rendus sédentaires sous le règne de Philippe le Bel et sous celui de Philippe de Valois.

Ce fut cette séance perpétuelle des parlements, telle qu'elle subsiste encore aujourd'hui, qui donna lieu dans la suite à changer l'ancien usage d'adresser les ordonnances des rois aux baillis et sénéchaux. Il parut plus convenable que des tribunaux auxquels le roi confiait l'exercice de son autorité souveraine, reçussent les lois de sa main pour les faire publier ensuite dans les bailliages et les sénéchaussées qui leur étaient subordonnés; et, soit que nos rois, presque toujours occupés des soins de la guerre qu'ils faisaient en personne aux ennemis de leur état et de leur puissance, ne pussent pas aisément consulter leur parlement, soit que la multiplicité de ces compagnies et le nombre de leurs membres ne permissent plus de les appeler en quelque manière au conseil du roi,

avant que de faire une loi nouvelle, la liberté de faire des remontrances fut bientôt substituée à l'ancien usage de mettre les lois en délibération avec ceux qui devaient veiller à leur exécution. Ainsi, et l'adresse des ordonnances aux parlements, et la faculté d'en représenter les défauts ou les inconvénients, ont à peu près la même époque, et on la fixe ordinairement vers le commencement du xve siècle.

Machiavel, qui écrivait vers la fin de ce siècle, parle du droit accordé au parlement, non comme d'une introduction nouvelle, mais comme d'une espèce de maxime d'État, qui appartenait à la constitution même du gouvernement monarchique de la France.

On peut même observer ici en passant que ce n'est pas seulement de leur parlement que nos rois ont bien voulu recevoir les représentations sur ce qui pouvait intéresser l'ordre et le bien public dans leurs ordonnances.

Les états généraux du royaume ont toujours usé de la même liberté.

Les états particuliers qui subsistent dans plusieurs provinces en jouissent encore.

Enfin, les assemblées du clergé, dont le véritable objet est l'administration de ses biens temporels, se terminent toujours par des remontrances, ou par des cahiers où elles ne se bornent pas à demander la conservation de leurs priviléges, et où elles proposent presque toujours de réformer ou d'expliquer d'anciennes lois, d'en faire de nouvelles, et de réprimer des entreprises ou de corriger des abus qui intéressent la juridiction spirituelle et la police extérieure de l'Église.

Cet usage de faire des remontrances ou des représentations au roi, dont les grands corps ou les assemblées légitimes sont en possession immémoriale, a été toujours reconnu, et autorisé par les rois, ou tacitement ou expressément.

Ils l'ont reconnu tacitement toutes les fois qu'ils ont bien voulu recevoir de pareilles remontrances; et leurs réponses,

soit que, dans le fond, elles aient été favorables ou contraires à ce qu'on leur représentait, prouvent toujours également que la majesté royale n'en a pas improuvé l'usage dans la forme, et qu'elle ne l'a pas regardée comme capable de donner quelque atteinte à son pouvoir.

A ce consentement tacite, ils ont joint une approbation expresse; et, sans en rapporter ici toutes les preuves, dont le détail serait aussi long qu'inutile, on en choisira seulement quelques-unes, et on s'attachera principalement à celles qu'on trouve dans un temps où l'autorité royale était presque parvenue au point où nous la voyons aujourd'hui.

Lorsque le roi François Ier alla pour la première fois au parlement, en l'année 1516, quelque peu satisfait qu'il parût alors de cette compagnie, il lui déclara néanmoins que *si elle désirait de lui faire aucunes remontrances avant que de déférer à ses volontés, il voulait très-bien qu'on allât devers lui, qu'il ne refuserait point l'audience et entendrait volontiers ce qu'on lui remontrerait, car il désire sur toutes choses que justice et raison soit faite, et n'entend commander que choses raisonnables.*

Presque tous les rois, successeurs de François Ier, ont tenu le même langage, et cela dans le temps même où ils étaient le plus irrités contre le parlement.

C'est ainsi que Charles IX, malgré toute la dureté avec laquelle il traita cette compagnie sur ce qui s'était passé au sujet de l'enregistrement de l'édit de déclaration de sa majorité, ne laissa pas d'approuver en même temps l'usage des remontrances, et de conserver le parlement, à cet égard, dans son ancienne liberté.

Aussi, dans une lettre de Louis XIII à M. Molé, alors procureur général, où son indignation éclate en toutes manières contre le parlement, ce prince déclare cependant à la fin qu'il prendra toujours en bonne part les remontrances que les officiers de cette compagnie auront à lui faire; *mais*, ajoute-t-il, *d'eux à moi je ne puis approuver d'autres voies.*

Il approuve donc celle des remontrances; et de semblables discours ont été si souvent dans la bouche de nos rois qu'il serait superflu de multiplier les preuves d'un fait si notoire à tous ceux qui ont quelque teinture de notre droit public.

Il y a même sur ce point quelque chose de plus fort que leurs paroles, ce sont leurs lois, et les lois les plus respectables que nous ayons dans le royaume, comme la déclaration de 1563 sur l'ordonnance d'Orléans, comme l'ordonnance de Moulins, et celle de Blois, *qui permettent expressément aux parlements de faire telles remontrances qu'ils aviseraient sur les édits, ordonnances, déclarations et arrêts qui leur seraient adressés pour y être publiés et enregistrés.*

Le fait de l'usage des remontrances et de l'usage le plus autorisé par les rois mêmes n'est donc pas douteux. Mais avant que de finir ce qui regarde cet article, on croit devoir faire ici une réflexion importante.

L'abus qu'on pourrait craindre que les parlements ne fissent quelquefois de la voie des remontrances, ne serait pas une raison pour vouloir les interdire. Il est presque aussi ancien que cet usage même. Il est arrivé souvent, et pendant la minorité des rois et dans des temps de nuages ou de divisions domestiques, que ces grandes compagnies ont voulu s'ingérer témérairement dans le secret et dans la conduite des affaires de l'État, soit en traversant par ignorance, par prévention ou par des impressions étrangères, toutes les opérations de la finance, soit en résistant aux meilleures lois avec une opiniâtreté presque invincible, pour favoriser des partis qui se formaient dans le royaume, et décréditer le ministère qui était en butte à ces partis.

Cependant ces craintes n'avaient inspiré à personne, avant le règne du feu roi, la pensée d'abolir l'usage des remontrances avant l'enregistrement des lois. On les a regardées comme des accidents ou des maladies du corps politique, qui devaient être traitées avec autant de sagesse que de fer-

meté, non en détruisant une des principales parties de ce corps, ni en lui ôtant toute sa force, mais en réprimant les excès et en renfermant sa liberté dans des bornes légitimes.

Tels ont été, sur cette matière, les principes d'un des plus puissants génies et des plus profonds ministres que la France ou d'autres États aient jamais vus, je veux dire du cardinal de Richelieu.

Né dans le sein des troubles intérieurs et des guerres civiles, il avait éprouvé plus que personne le danger et les inconvénients des factions qui déchiraient ce royaume, et qui, en partageant une autorité indivisible par sa nature, tendaient également à l'anéantir. Il avait senti combien il est fâcheux que les parlements entrent dans ces partis et leur prêtent une ombre de justice; et l'apparence d'un zèle sincère pour le maintien des lois, qu'on présume aisément dans ces compagnies, forme dans l'esprit du public un préjugé favorable à leurs sentiments. Il y avait vu plusieurs fois des mouvements opposés à ce qu'il regardait comme l'intérêt de l'État, une résistance ouverte aux conseils qu'il donnait au roi ou aux lois qu'il lui inspirait de publier, et ses écrits font assez sentir qu'il regardait cette opposition comme une des croix les plus pesantes de son ministère.

Cependant, il est remarquable que, dans son testament politique, où, d'un côté, il s'est proposé de donner des avis salutaires à Louis XIII pour la perfection du gouvernement et pour le maintien de l'autorité royale, où, de l'autre, il paraît si peu prévenu en faveur des officiers de justice, il ne lui est pas seulement venu dans l'esprit de dépouiller les cours supérieures du droit de faire des remontrances, et il ne lui est pas même échappé de faire entendre que ce serait un grand bien si l'on pouvait y parvenir.

On voit que, dans la section III du chapitre IV de cet ouvrage, il a voulu renfermer tout ce qu'il faut faire, comme il le dit lui-même, *pour empêcher qu'un si puissant corps*

(c'est-à-dire celui de la magistrature) *ne soit préjudiciable au gros de l'État.*

Quelque vaste que paraisse cette matière, il assure néanmoins qu'il en dira assez en trois mots, *s'il met en avant qu'il ne faut autre chose que restreindre les officiers de justice à ne se mêler que de la rendre aux sujets du roi, qui est la seule fin de leur établissement.*

La conséquence qu'il tire de cette proposition est que *s'il ne faut pas subir l'usage des remontrances dans les affaires d'état, si l'on ne peut rien permettre à ces grandes compagnies qui puisse blesser l'autorité souveraine, c'est prudence de tolérer quelques-uns de leurs défauts en autre genre.*

Il faut, dit ce grand personnage, *il faut compatir aux infirmités d'un corps qui, ayant plusieurs têtes, ne peut avoir un même esprit, et qui, étant agité d'autant de divers mouvements qu'il est composé de différents sujets, ne peut souvent être porté ni à connaître ni à souffrir son propre bien.*

Il reconnaît ensuite, et c'est un aveu consolant pour tous ceux qui ont part au gouvernement, *qu'il est souvent plus aisé de condamner le procédé de ces grandes compagnies que d'y trouver du remède. Le nombre des mauvais surpasse toujours celui des bons. Quand ils seraient tous sages, ce ne serait pas encore chose sûre, que les meilleurs sentiments se trouvassent en la plus grande partie, tant les jugements sont divers en ceux mêmes qui, n'ayant aucun dessein que de bien faire, ne sont pas différents en leurs intentions et en leurs fins.*

Il ajoute enfin que *c'est chose si ordinaire à telle compagnie de trouver à redire au gouvernement, que cela ne doit pas paraître étrange. Toute autorité subalterne regarde avec envie celle qui lui est supérieure, et, comme elle n'ose en disputer la puissance, elle se donne la liberté d'en décrier la conduite.*

Tout se réduit donc à deux points, selon le cardinal de Richelieu :

1° *Empêcher absolument que les parlements ne se mêlent des*

affaires d'État, et de ce qui appartient à l'administration générale du gouvernenent.

2° Tolérer dans le reste des imperfections presque inséparables de l'humanité, et accorder quelque liberté à ces grands corps dans les choses où ils peuvent se méprendre impunément, et sans blesser les droits de l'autorité royale.

Ce qu'il a conseillé au roi dans son testament politique, il l'avait observé lui-même dans toutes la suite de sa conduite; et pour achever de se convaincre que c'était là son véritable système à l'égard des parlements, il n'y a qu'à joindre sa pratique à sa théorie, et rapprocher ce qu'il a fait, principalement dans l'édit de 1641, de ce qu'il a dit dans son testament politique.

Le style du préambule de cet édit porte tellement le caractère d'un génie si supérieur, et a un si grand rapport à sa manière de penser et de s'exprimer, qu'on ne peut presque douter que ce ne soit lui qui en ait dicté, non-seulement le plan, mais les principales expressions; et, soit qu'on lise attentivement la préface de la loi, soit qu'on en pèse avec soin toutes les dispositions, on reconnaît que l'esprit général de cette loi, la plus méditée qui ait jamais été faite sur la matière des remontrances, a été d'interdire, d'un côté, aux parlements, la liberté d'en faire sur les affaires d'État ou sur l'administration du gouvernement, et de renfermer, de l'autre, dans les bornes légitimes, l'usage du pouvoir que le roi laisse à ces compagnies, de lui représenter dans d'autres matières ce qui peut convenir au bien de la justice.

Telle est toute la substance de cet édit. Si la présence du roi fit recevoir au parlement, sans contradiction, le joug qu'on voulait lui imposer, ce ne fut pas au moins sans murmure, non-seulement de la part des magistrats, mais de tous les ordres du royaume, si l'on en croit les mémoires de l'abbé Siri, historien, qui a été regardé comme joignant à un grand sens une sincérité aussi estimable.

On accuse le cardinal, qui était l'auteur de cet édit, d'avoir

voulu affaiblir et faire mépriser l'autorité de ces tribunaux, dont la seule représentation était capable de prévenir ces grands maux qu'on voyait naître tous les jours dans un royaume qui était, pour ainsi dire, dans l'enfantement continuel de ces nouveautés extraordinaires.

On disait que le premier mémoire avait voulu détruire la seule barrière qui était restée en France pour mettre un frein à la violence des favoris, et que les princes les plus sages avaient établie, pour être une espèce de milieu entre la puissance absolue et la liberté des peuples, afin qu'elle devînt comme l'instrument le plus sûr pour contenir les grands dans les règles du devoir, les favoris dans les bornes de la modération, les peuples dans l'obéissance, et assurer aux princes une réputation de justice, par le dépôt qu'ils faisaient de leur puissance entre les mains des cours souveraines.

On ajoutait à ce discours des réflexions plus profondes sur l'origine et les raisons du pouvoir qui avait été confié aux parlements d'examiner ces lois avant que de les enregistrer, et de faire des remontrances au roi sur ce qui pouvait intéresser le bien public; mais comme il faudra mettre ces raisons dans la balance lorsqu'il sera question de traiter le point de droit, il serait prématuré de les expliquer en cet endroit, où il ne s'agit que d'achever entièrement ce qui regarde le fait.

Le cardinal de Richelieu ne survécut pas longtemps à l'édit de 1641; sa mort fut bientôt suivie de celle de Louis XIII, et la minorité toujours orageuse de Louis XIV renversa tellement un édifice qui avait été élevé avec tant de soins par le plus grand de nos ministres, qu'il n'en resta pas le moindre vestige, et qu'au contraire l'abus des remontrances et des mouvements extraordinaires des parlements, par rapport aux affaires d'État, n'a jamais été porté aussi loin qu'il le fut dans les années qui suivirent presque immédiatement l'édit de 1641. Tant il est vrai, comme on l'a souvent re-

marqué, que nous voyons dans un royaume où les extrémités se touchent, que l'on n'est jamais plus proche de l'excès du désordre que lorsqu'on croit toucher au plus haut degré de perfection.

Mais la sagesse ou le bonheur du cardinal Mazarin ayant dissipé toutes les tempêtes dont la minorité du feu roi avait été agitée, et ce prince, qui n'a jamais perdu la mémoire de ces troubles, ayant pris en main les rênes du gouvernement, il commença, dès le temps de l'ordonnance de 1667, à faire sentir qu'il se souvenait en effet des entreprises que le parlement avait faites sur son autorité.

Si, dans cette ordonnance, il laissa encore la liberté de faire des remontrances avant l'enregistrement des édits, il renferme cette liberté dans des bornes plus étroites, en limitant le temps dans lequel elles lui seraient présentées, et en ordonnant qu'après ce temps ses lois seraient tenues pour publiées et exécutées, comme si l'enregistrement en eût été fait.

Le parlement, qui était alors dans cet état que Tacite appelle *crudi adhuc servitii, et libertatis improspere repetitæ*, eut de la peine à se soumettre à un joug que ses pères n'avaient pu porter; mais sa résistance fut vaine, l'exil d'une partie de ses membres, et, encore plus, un ascendant auquel l'Europe entière ne pouvait résister, le réduisirent enfin à une entière obéissance. Il perdit cependant le mérite d'une soumission trop tardive, et l'on ne se souvint que de sa première contradiction. Un ministre, respectable d'ailleurs, mais assez jaloux de l'autorité du roi, et peut-être de la sienne, pour regarder la moindre résistance comme une révolte, voulut, suivant ce qu'on a dit de Louis XI, mettre totalement *le roi hors de page*, et rompre jusqu'à ses faibles liens, qui pouvaient encore embarrasser plutôt qu'arrêter l'autorité du roi.

C'est ce qui fut exécuté par la déclaration du 24 février 1673, par laquelle les parlements furent réduits à ne

pouvoir faire éclater leur zèle par leurs remontrances qu'après avoir prouvé leur soumission par l'enregistrement pur et simple des lois qui leur seraient adressées.

Il serait inutile de parler ici des célèbres remontrances que le parlement de Paris fit en cette occasion, et qui furent regardées alors comme le dernier cri de la liberté mourante.

En effet, depuis cette déclaration, les remontrances furent non-seulement différées, mais par là même abolies. On n'en trouve plus aucun exemple jusqu'à la mort du feu roi; et, pendant le reste de son règne, c'est-à-dire pendant quarante-deux ans, l'enregistrement de tous les édits et de toutes les déclarations est devenu tellement de style que les conseillers au parlement ne prenaient pas même la peine d'opiner sur ce sujet.

Mais comme le changement de gouvernement donne toujours de nouvelles espérances et fait naître les anciennes prétentions, surtout lorsqu'à la force du gouvernement le plus absolu succède la faiblesse d'une minorité, à peine le feu roi eut-il les yeux fermés que le parlement chercha à rentrer dans ses droits; et M. le duc d'Orléans, qui voulait alors le gagner entièrement, lui jeta presque à la tête, dès les premiers jours de la régence, une déclaration qui rétablissait l'ancien usage des remontrances avant l'enregistrement.

Mais ce prince s'en repentit bientôt après. Le despotisme qui lui était nécessaire pour faire valoir le système auquel il se livra, lui fit supporter impatiemment le joug qu'il s'était imposé à lui-même; les remontrances du parlement devinrent si fréquentes et si importunes qu'il chercha à s'en affranchir, ou du moins à en restreindre la liberté par la déclaration qu'il fit publier dans le fameux lit de justice qui fut tenu au Louvre le 26 août 1718; mais ce fut un coup de foudre qui fit plus de peur que de mal, et dont l'effet ne dura presque qu'autant que le bruit qu'il avait fait.

Le parlement regarda cette nouvelle loi comme non avenue. On voulut l'exécuter, à la vérité, soit à l'égard de l'édit qui réduisait les rentes au denier cinquante, soit par rapport à la déclaration qui fut faite pour transférer le parlement à Pontoise ; mais la réconciliation dont elle fut suivie effaça le passé, et la loi de 1718 est tombée tellement dans l'oubli, pour ne pas dire dans le mépris, qu'on n'a pas osé en parler dans tous les mouvements qui sont arrivés au parlement; en sorte que cette compagnie est actuellement dans la pleine possession de faire des remontrances, suivant l'ancien usage, avant que de procéder à l'enregistrement des édits et déclarations qui lui sont adressés.

Il ne reste plus, pour achever cette espèce d'histoire abrégée des remontrances, et pour embrasser toute la matière, que de dire un mot de celles qui ont eu d'autres objets que les ordonnances qu'il plaît au roi d'envoyer à ses parlements.

Il y en a eu qui regardaient des lois, à la vérité, mais des lois adressées à d'autres compagnies, comme à la cour des aides et à celle des monnaies; et l'objet de ses remontrances a été ou de soutenir la juridiction ou la compétence du parlement dans des matières dont on attribuait la connaissance à d'autres cours, ou de s'expliquer sur le fond même de ses lois, dont les parlements se sont crus en droit de représenter fortement les inconvénients et les conséquences par rapport à l'ordre public.

Il y en a eu d'autres qui ont été faites à l'occasion d'aucunes nouvelles ordonnances, comme sur ce qui regardait l'administration des finances, la vénalité des charges, l'établissement du droit annuel, l'autorité des intendants, les voies d'autorité absolue dont les rois ont jugé à propos d'user dans certains cas à l'égard de quelques-uns des membres des parlements, et sur d'autres points semblables.

Mais, sans entrer dans le détail des différents exemples qu'on en trouve dans les registres du parlement, il suffit de

remarquer ici, en général, que si le gouvernement les a souvent tolérées, lorsqu'il ne s'agissait que de ce qui pouvait regarder l'ordre de la justice, les charges ou les fonctions des magistrats, et cette espèce de police ou discipline publique, dont l'inspection est confiée aux parlements, nos rois les ont toujours improuvées, lorsque ces compagnies ont voulu en faire sur ce qui regardait les affaires d'État ou l'administration générale du royaume, et ce qu'on peut appeler *arcanum imperii*, qui doit toujours être réservé à la personne du roi et de ceux qu'il honore de sa confiance la plus intime; à moins que ce ne soit le roi-même qui, par des raisons d'État, se porte à permettre de telles remontrances, pour en faire l'usage qu'il juge à propos, soit audedans ou au dehors du royaume, pour le bien de son service, comme on en trouve un exemple célèbre par rapport aux traités que le roi François I[er] fut obligé de faire pour recouvrer sa liberté.

Examen de la question, s'il est avantageux de laisser subsister l'ancien usage de remontrances tel qu'il était avant le règne du feu roi, et tel qu'il a été rétabli après sa mort; ou de le réformer suivant les règles établies par la déclaration du mois d'août 1673.

Personne ne devrait saisir le dernier parti avec plus d'empressement que le chancelier de France, si, dans une affaire d'État, il était permis à l'homme public de n'envisager que soi-même, et de ne consulter que son intérêt particulier.

Plus on exigera de soumission et d'obéissance de la part des parlements, plus on relèvera le pouvoir et le crédit de celui qui, par le titre de sa dignité, est censé avoir la principale part aux lois que le roi juge à propos de donner à ses peuples.

Et s'il est vrai qu'à mesure qu'on avance en âge, l'amour du repos, le goût d'une vie libre et tranquille, font encore plus d'impression sur le cœur de l'homme que le désir de

l'autorité, qu'y aurait-il de plus doux pour un chancelier qui voudrait jouir en paix d'une honorable vieillesse, que de se voir délivré par une seule loi des peines et des difficultés qu'on peut éprouver dans l'enregistrement de toutes les autres? L'expérience lui montre que le poids en tombe principalement sur lui, et que la résistance des parlements le met dans une situation embarrassante, et où il court toujours le risque de faire mal sa cour au roi, s'il veut user de ménagement à l'égard des compagnies, ou de se commettre avec elles, et de s'en attirer souvent la haine, s'il soutient l'autorité du roi avec une rigueur inflexible.

Il faudrait, en vérité, se laisser bien séduire par le désir, souvent malheureux, de se faire valoir ou de se rendre plus nécessaire, pour aimer à voir naître des épines, afin d'avoir le mérite de les arracher, et pour se plaire dans des discussions toujours pénibles, dont l'issue est douteuse et dont le dénoûment, soit par les intrigues ou par l'instabilité de la cour, se tourne souvent contre le chancelier, à qui l'on reproche volontiers, ou d'avoir conseillé une mauvaise loi, ou de n'en avoir pas su soutenir une bonne avec assez de constance ou d'habileté.

Ainsi, en se prêtant à la proposition ou d'abolir entièrement l'usage des remontrances, ou de le réduire presque à rien, un chancelier travaille certainement pour lui-même; au lieu qu'en combattant cette proposition, il agit contre son intérêt ou contre son repos, et, par conséquent, il ne peut avoir en vue que le service de Sa Majesté et le bien général du royaume.

Mais, après tout, cette première réflexion est assez indifférente par rapport au fond de la matière; et, sans s'y arrêter plus longtemps, il faut examiner d'abord tout ce que l'on peut dire pour soutenir l'usage des remontrances, y opposer ensuite tout ce qu'on peut alléguer pour le combattre, et tirer enfin, s'il se peut, de ce parallèle, les principes d'une décision solide et vraiment utile à l'État.

Raisons dont on peut se servir pour soutenir l'ancien usage des remontrances.

Des préjugés respectables se présentent d'abord à l'esprit en faveur de cet usage.

Son antiquité est le premier. Il est presque aussi ancien que nos lois mêmes, et il a été observé, ou tel qu'il est, ou au moins d'une manière équivalente, presque aussitôt que la dureté, ou même la barbarie de nos anciennes mœurs a cessé entièrement, pour faire place à cette douceur raisonnable et, si l'on peut parler ainsi, à cette humanité de gouvernement qui conviennent à une nation policée.

Le fondement de cet usage, ou le principe sur lequel il est établi, forme un second préjugé, aussi digne d'attention, pour ne pas dire plus, que le premier.

On a vu dans l'histoire de ce qu'on a appelé le fait des remontrances, que, au moins depuis le commencement de la seconde race de nos rois, on a toujours supposé en France que, pour donner aux lois plus de force et d'autorité, il était important qu'elles parussent avoir été formées sur le vœu et sur les avis de ceux qui entraient dans le plan ou dans le système général du gouvernement, et que nos rois voulaient bien considérer comme leur grand conseil dans l'ordre de la législation, afin que le concours de leurs suffrages imprimât un plus grand respect pour les lois, et que les sujets s'accoutumassent à les regarder comme l'ouvrage de la justice, encore plus que de la volonté du souverain.

Cette vue, si digne de la sagesse de ceux qui gouvernaient un peuple originairement libre, et auquel il reste toujours un souvenir secret de son ancien état, a subsisté dans toute sa force pendant que l'usage de faire les lois dans les assemblées générales des principaux membres de la nation a été en vigueur; et lorsque cet usage s'est aboli, et que l'éta-

blissement des parlements modernes y a succédé, le même esprit s'est encore conservé dans le royaume, soit parce que les principales lois ont été faites par l'avis de ces parlements, et surtout de celui de Paris, soit parce que la liberté qu'on leur a laissée de faire des remontrances sur les lois que les rois avaient faites sans les entendre, a suppléé, en quelque manière, aux consultations précédentes; ou du moins elle a produit un effet à peu près semblable, en devenant l'occasion d'un nouvel examen qui a servi, soit à confirmer la justice des lois, soit à donner lieu de réformer, de tempérer ou d'expliquer, par des déclarations postérieures, les dispositions qui avaient fait la matière des remontrances.

Il y a donc une tradition suivie en France qui prouve l'attachement qu'on y a toujours eu pour ce principe général, que les princes, aussi sages qu'absolus, ne doivent point rougir de confier, en quelque manière, l'examen de leurs ordonnances à ceux de leurs sujets qui sont chargés de les faire exécuter, comme dépositaires en ce point de l'autorité du souverain; et c'est ce qu'on a appelé le second préjugé qui paraît favorable à l'usage des remontrances.

On en peut tirer un troisième des éloges que les plus grands politiques ont donnés à cet usage, qu'ils ont regardé comme le fondement le plus solide et le plus durable de la perfection et de la félicité du gouvernement français.

Ainsi en a parlé le célèbre Machiavel, qu'on n'accusera pas, sans doute, d'avoir eu des sentiments républicains, et dont les principes semblaient devoir le conduire plutôt au gouvernement le plus despotique.

Ainsi s'en est expliqué, dans les derniers temps, un autre auteur italien : c'est l'abbé Siri, dont la réputation n'égale pas, à la vérité, celle de Machiavel, mais qui en mérite cependant beaucoup, par ce caractère d'un jugement sain et exempt de toute partialité qui règne dans ses ouvrages.

On en pourrait citer plusieurs autres qui ont non-seule-

ment approuvé, mais admiré le sage tempérament que la liberté des remontrances apporte à l'autorité absolue du gouvernement monarchique; et il serait inutile de rapporter ici les raisons sur lesquelles les auteurs ont appuyé leur sentiment, parce que ce sont les mêmes qu'on sera obligé de développer dans un moment, après avoir achevé d'expliquer les préjugés qui peuvent inspirer une prévention favorable pour l'ancien usage des remontrances.

On en tire un quatrième du caractère des lois qui ont été faites pendant que cet usage a été inviolablement observé.

Jamais, si l'on en croit ceux qui le soutiennent, il n'y a eu de lois plus parfaites, jamais de lois plus respectées et plus durables que celles qui ont été faites avec l'avis des parlements, ou réformées ou perfectionnées sur leurs représentations; telles sont les ordonnances de 1539, celles d'Orléans, de Moulins et de Blois, avec les déclarations qu'ils expliquent sur les vœux du parlement de Paris, ordonnances qu'on peut regarder comme le fond de presque toutes celles utiles qui ont été faites dans la suite par nos rois, et qui ne sont presque que des conséquences ou des accessoires de ces quatre lois fondamentales.

Si le feu roi a eu la gloire d'avoir fait aussi des ordonnances qui portent en grande partie ce caractère de lois solides et durables, telles que l'ordonnance de 1667, sur la procédure civile, et celle de 1660, sur la procédure criminelle, c'est parce qu'en faisant ces ordonnances il a suivi l'exemple des rois, ses prédécesseurs, en prenant l'avis de son parlement et l'associant en quelque manière à son conseil avant que d'y donner la dernière main. Il n'y a qu'à comparer les autres codes qu'il a faits sans prendre cette précaution et en usant de sa puissance absolue, pour reconnaître combien il y a de différence entre des lois examinées et revues avec ceux qui sont établis pour en maintenir l'observation, et des lois faites sur les seuls avis de ceux qui, n'ayant pas la même expérience dans les affaires et n'étant pas

chargés de leur exécution, se persuadent aisément que la volonté du prince et sa suprême autorité tiennent lieu de tout examen et de toute délibération.

Enfin, le dernier et le plus respectable de tous les préjugés est l'aveu et l'approbation que nos rois ont donnés à l'usage des remontrances, comme on l'a montré dans l'exposition des faits qui regardaient cet usage ; aveu tacite par leur conduite, soit en recevant ces remontrances, et en déclarant *qu'ils les prenaient en bonne part.*

Approbation formelle par les lois mêmes qui ont confirmé expressément les cours supérieures dans le droit d'en faire.

Ce ne sont pas seulement des rois faibles qui, dans des temps orageux, ont souffert à cet égard ce qu'ils n'avaient pas la force ou le courage d'empêcher ; ce sont les princes les plus puissants et les plus absolus, soit par eux-mêmes ou par leurs ministres, comme François Ier, Henri II, Henri IV, Louis XIII, Louis XIV lui-même jusqu'à l'édit de 1673.

On ne peut pas dire non plus que les remontrances n'aient été approuvées que dans des temps où les princes, satisfaits de la conduite de leur parlement, se plaisaient à leur donner ainsi des marques de leur confiance, en recevant leur avis et en profitant de leur représentation. C'est, au contraire, dans le plus haut degré du mécontentement de ces princes, pour ne pas dire de leur indignation contre les parlements, que, sans prendre conseil de leur colère et de leur souveraine puissance, ils ont eu la sage modération de conserver et d'affermir la liberté des remontrances dans les temps mêmes qu'on en abusait, comme on en peut juger par les exemples de Charles IX et de Louis XIII, qui ont été rapportés dans le récit des faits historiques.

Ainsi l'ancienneté de cet usage, la source de son établissement fondé sur l'utilité de l'examen des lois par ceux qui doivent les faire exécuter, les éloges des plus grands politiques, les lois salutaires qui ont été faites pendant que cet

usage a été dans toute sa vigueur, l'approbation tacite ou expresse que nos rois y ont donnée dans les temps où ils avaient, d'un côté, le pouvoir nécessaire pour l'abolir, et de l'autre, les motifs personnels les plus puissants pour vouloir user de ce pouvoir, forment autant de préjugés légitimes contre la proposition d'abroger un usage si autorisé pendant le concours de plusieurs siècles.

Si l'on entre après cela dans le fond de la matière, les raisons de cet usage paraissent encore plus fortes que les préjugés qui ont été expliqués en sa faveur.

1° Lorsqu'on examine attentivement la nature du gouvernement français, ébauché sous la première race de nos rois, perfectionné sous la seconde, et pleinement affermi dans la troisième, on reconnaîtra que toute sa substance est comme renfermée dans ces deux points principaux :

L'un, que le gouvernement est purement monarchique, et que les rois y exercent une domination absolue qui réside dans leur personne, et dont ils ne rendent compte qu'à Dieu seul;

L'autre, que cette puissance suprême y est tempérée uniquement par les lois qu'ils se dictent à eux-mêmes comme à leurs peuples, en sorte qu'il n'y a point de monarques qui puissent dire plus véritablement, à l'exemple des empereurs romains : *Quoique au-dessus des lois, nous vivons cependant sous les lois ;* ou, pour se servir d'une autre de leurs expressions, il est digne de la majesté du souverain de reconnaître qu'il est lié par les lois ; et leur soumettre son empire, c'est quelque chose de plus grand que l'empire même. C'était ce que Sénèque avait dit avant eux, lorsque, appliquant la même pensée à Dieu même, dont les rois sont les images, il s'expliquait de cette manière : *Il a écrit, à la vérité, les destinées, mais il les suit; il a commandé une fois, et il obéit toujours. Scripsit quidem fata, sed sequitur; semel jussit, semper paret.*

Or, si le gouvernement de la France est en même temps le plus absolu et le plus raisonnable qui fut jamais, comme

les plus graves auteurs l'ont reconnu ; si la raison de l'État est renfermée dans les lois de celui qui en tient les rênes, et manifestée par ces mêmes lois ; si elles sont le seul fruit de la puissance d'un prince qui fait gloire de commander à tous et de n'obéir qu'à la raison, c'est une suite nécessaire de ces principes, qu'il y ait dans le royaume une voix qui puisse toujours se faire entendre en faveur des lois, représenter le préjudice qu'elles souffrent, ou parler au prince le langage de cette raison et de cette justice dont il reconnaît sans peine qu'il doit toujours suivre les conseils dans l'administration de son royaume, sans quoi le pouvoir absolu et indépendant de tout autre qu'il exerce sur les biens, sur la vie, sur l'honneur de ses sujets, ferait dégénérer la monarchie en tyrannie, nom odieux que l'on donne souvent à la puissance arbitraire ou despotique, et qu'elle ne saurait éviter qu'autant qu'elle souffre qu'on lui oppose l'autorité de ses propres lois ; en sorte que leur puissance ne puisse être vaincue, lorsqu'elle veut bien l'être, que par leur puissance même, c'est-à-dire la puissance de leur volonté et celle des lois, qui en sont le plus noble effet.

2° Toute autorité humaine, et qui s'exerce sur des hommes, est comme un vaisseau qui flotte toujours entre deux écueils opposés.

D'un côté, l'excès ou l'abus de la domination de la part du souverain.

De l'autre, l'excès ou l'abus de la liberté de la part des sujets.

Ces deux écueils contraires sont cependant très-voisins l'un de l'autre. C'est principalement dans cette matière qu'il est vrai de dire que, les extrémités se touchant, jamais la domination n'est plus proche de sa chute que lorsque, franchissant les bornes de la raison et de la loi, elle veut que sa seule volonté en tienne lieu, et excite par là ses sujets à se souvenir qu'ils sont nés libres. Jamais, réciproquement, la liberté des citoyens n'est plus près de sa fin que lorsque les

désordres, les troubles, les guerres intestines qui en naissent obligent enfin les peuples fatigués à chercher leur sûreté et leur tranquillité en se donnant ou en recevant un maître qui les fasse passer, souvent sans milieu, de l'excès de la liberté à l'excès contraire de la servitude.

Le salut commun des rois et des sujets et la stabilité du gouvernement exigent donc que, dans les monarchies mêmes, on puisse trouver un juste milieu entre les extrémités contraires : milieu de la part du prince entre la domination absolue et la tyrannie; milieu de la part des sujets entre une résistance qui approche de la révolte et une servitude honteuse : *Inter abruptam contumaciam et deforme obsequium,* comme parle Tacite. En effet, ce que le même auteur a dit des Romains, on peut le dire en général de tous les hommes : leur caractère le plus commun est de ne pouvoir souffrir ni une entière liberté ni une entière servitude.

Mais quel est ce milieu si nécessaire, et en même temps si difficile à trouver? Nos pères ont cru, et c'est ce qui leur attire les éloges des plus célèbres politiques, qu'il n'y en avait point d'autres que de rendre l'obéissance douce et constante, en la rendant juste et raisonnable, en accréditant les lois auxquelles elle est due, par les suffrages libres de ceux qui en sont établis les ministres et les exécuteurs, en rendant la puissance la plus absolue non-seulement supportable, mais aimable, par ce caractère extérieur de raison et d'équité que l'examen et la vérification des ordonnances qui se faisaient dans les parlements y attacheraient, en sorte que les peuples les reçussent avec une prévention favorable, comme dictées par la justice encore plus que par l'autorité du roi, qui régnerait sur les sentiments intérieurs par la réputation de sa sagesse, en même temps qu'il dominerait sur l'extérieur par la force et l'étendue de sa suprême autorité.

Abolir directement ou indirectement l'usage des remontrances, qui fut quelquefois la suite de cet examen qui se fait dans les cours supérieures, ce serait séparer en quelque

manière la raison de l'autorité, priver le souverain de l'avantage qu'il trouve pour lui-même de les faire regarder comme indivisibles, et faire perdre à ces lois cette présomption d'équité qu'elles reçoivent en passant par les mains des compagnies, et en réduisant les premiers magistrats à la simple fonction de greffiers; donner lieu au citoyen et à l'étranger de dire que l'enregistrement des ordonnances n'est plus qu'une vaine cérémonie où le prince commence par réduire au silence et à la servitude ceux qui devraient parler librement pour la règle, afin de pouvoir exercer sans obstacle un gouvernement arbitraire et despotique sur le reste de ses sujets.

3° Tous les États sont composés de riches et de pauvres, de puissants et de faibles, ou, en général, de ce qu'on appelle les grands et les petits; et entre des conditions si inégales, il y a aussi une espèce de balance à tenir, ou d'équilibre à conserver, pour empêcher que la loi du plus fort ne l'emporte sur toutes les autres, ou que les faibles et les opprimés, se réunissant enfin contre ceux qui les oppriment, ne deviennent à leur tour les plus forts et les oppresseurs.

Tel est un des plus grands objets de tout gouvernement bien ordonné. Naturellement, la violence ou le crédit forme, pour ainsi dire, le seul droit que les grands connaissent; la loi est, au contraire, non-seulement l'asile, mais la force des petits, et la justice, qui l'applique également aux uns, aux autres, sans acception de personnes, et sans agir ou par compassion pour le pauvre, ou par complaisance pour le riche, maintient véritablement cet équilibre si nécessaire pour la sûreté et pour la tranquillité de l'État.

Mais il cesserait absolument si les lois mêmes venaient à dépendre de l'ambition, du crédit, de l'autorité des grands, s'ils pouvaient les faire publier ou les révoquer à leur gré; et, couvrant leurs intérêts d'une apparence de justice, faire servir la loi, malgré elle, à autoriser leur iniquité. C'est en partie pour prévenir un si grand inconvénient que l'usage

de l'examen et de la vérification des lois avec connaissance et liberté a été introduit dans ce royaume.

On a regardé comme la seule barrière qui pût arrêter en France l'avidité ou la licence des grands, ou comme un frein d'autant plus salutaire pour l'État, et plus convenable même à la majesté royale, que tout le poids en tombe sur les parlements, qui travaillent avec peine à la décharge du roi, en le délivrant ou de l'importunité des grands seigneurs, quand il s'agit de favoriser justement les petits par les ordonnances du roi, ou des clameurs du peuple contre les lois qui sont justement favorables aux grands. Les parlements, dit Machiavel, deviennent par là comme l'arbitre commun des autres, et comme un tiers équitable, qui, épargnant au roi toutes les peines, et souvent la haine et l'envie, qui sont presque inévitables dans un tel emploi, lui donne un moyen de renfermer les grands et les petits dans les justes bornes de leur devoir. C'est ce qu'exprimait si dignement le garde des sceaux Duvair, dans le temps qu'il était premier président au parlement de Provence, lorsqu'il disait au roi, au nom de ce parlement : *Souffrez*, Sire, *qu'avec peine, haine et envie, nous défendions votre autorité*. . . . .

. . . .

4° Ce ne sont pas seulement l'autorité du prince et la liberté de ses sujets, l'intérêt des grands et celui des petits, qui se trouvent opposés dans les monarchies, et qui demandent qu'on y tienne toujours un juste milieu. On peut dire qu'il s'y forme assez ordinairement une espèce de combat entre l'autorité légitime, qui devrait toujours être dans la main du souverain, et celle qu'il laisserait exercer ou usurper à ses favoris ou à ses ministres, qui règnent sous son nom, et souvent contre ses véritables intérêts, et quelquefois sur lui-même, soit que la prévention ou la paresse l'empêche de leur résister et de leur faire sentir qu'il est le maître. Il ignore même souvent le tort qu'ils lui feraient aussi bien qu'à l'État. Comme il ne voit que par leurs yeux, il n'a-

perçoit que ce qu'ils voudraient bien lui montrer, et leur premier soin est de l'environner de telle manière que la vérité ne puisse percer jusqu'à lui.

Dans une telle situation, il faut avouer que la ressource qu'un roi peut trouver dans son conseil contre de tels favoris ou de tels ministres est bien faible, pour ne pas dire absolument nulle. Ce sont eux qui ont formé ce conseil, et qui l'ont rempli de leurs créatures. Quand même il s'y trouverait des sujets qui n'eussent pas été placés par eux, il est difficile que les rois en tirent un grand secours. S'ils sont timides ou politiques, ils n'osent résister en face de celui qui possède toute la confiance du souverain, et qui tient leur destinée entre ses mains. S'ils sont assez généreux et assez intrépides pour oser dire la vérité, on sait se délivrer bientôt de leur présence importune, et le favori ou le ministre demeure donc toujours le maître du champ de bataille.

Les parlements sont donc alors le seul frein qui puisse mettre quelque borne à l'excès d'une puissance empruntée, qui veut s'approprier et appliquer à ses seuls intérêts cette autorité, qui n'a été établie que pour le bien commun de l'État.

Ces grands corps, rassurés par leur nombre, et d'ailleurs animés, par l'intérêt de leur réputation ou de leur autorité, à profiter de toutes les occasions qui se présentent de faire valoir leur zèle pour la conservation des maximes du royaume et pour le bien public, sont les seuls qui osent faire entendre leur voix et la prêter à la vérité pour arriver jusqu'au trône des rois; et quand même elle parlerait inutilement, *apud occupatas aures principis*, un favori ou un ministre craint toujours qu'elle ne parle et qu'elle ne se fasse écouter; il sent d'ailleurs que la réclamation des parlements, quoique repoussée par son crédit, le diminue au moins, soit au dedans ou au dehors du royaume; que les sages représentations de ces compagnies, qui portent toujours

avec elles une présomption de justice et de règle, font tôt ou tard une grande impression sur l'esprit du public. Personne n'aime à se voir souvent contredit dans ses opérations, et ceux qui gouvernent le supportent encore moins; la résistance souvent réitérée importune au moins les âmes les plus fermes ou les plus déterminées, et de là vient qu'on a vu des ministres tout-puissants, accrédités, après avoir frappé les plus grands coups contre les parlements, chercher eux-mêmes des adoucissements ou des tempéraments pour se raccommoder avec ces compagnies; montrant assez par cette conduite qu'ils ne pouvaient soutenir longtemps la peine de se voir en butte à leurs traits, et qu'ils sentaient intérieurement toute la force du préjugé qui est attaché dans l'opinion publique à leur délibération.

Ainsi, abolir l'usage des remontrances, ou le réduire à rien, c'est délivrer les favoris ou les ministres futurs d'une frayeur qui a été et peut être encore salutaire à l'État; c'est, comme on le dit à l'occasion de l'édit de 1641, rompre la barrière et ôter le seul frein qui puisse les contenir dans de justes bornes, et laisser une libre carrière aux passions, non-seulement des favoris et des ministres, mais de leur famille, de leurs créatures, de tout ce qui les environne, pour renverser les lois et disposer de l'État, ou plutôt d'en jouir comme d'un bien qu'ils regardent comme leur patrimoine ou leur fortune particulière.

Telles sont les principales considérations qui ont porté les plus grands politiques non-seulement à justifier, mais à admirer la sagesse de ceux qui ont établi la liberté des remontrances; et il y en a un qui a réuni en peu de mots toutes les réflexions que l'on vient de faire, quand il dit que nos pères avaient regardé le pouvoir des parlements à cet égard comme une barrière placée entre la puissance absolue et la liberté des peuples, afin qu'elle devînt le moyen le plus sûr pour contenir les grands dans leur devoir, les favoris dans la modération, les peuples dans l'obéissance, et pour acquérir

aux princes la réputation de justice, en remettant volontairement leur propre puissance à ces cours supérieures, pour la conservation des lois et de l'ordre public.

Que si l'on s'oppose à un établissement si sage, il semble par là que les parlements deviennent en quelque manière les tuteurs des rois, et comme les contrôleurs de leur conduite; que leur puissance a quelque chose de contraire ou de supérieur à l'autorité royale, et qu'ils s'érigent aussi en tribuns du peuple. Les mêmes auteurs répondent que ce sont les favoris ou les familiers du prince qui se plaisent à répandre ces couleurs pour rendre les parlements odieux, mais qu'elles n'ont rien de réel et de véritable; que les parlements ne sont pas assez insensés pour se donner d'autre titre que celui de sujets et de fidèles serviteurs du roi, et que tout le pouvoir dont ils sont jaloux se réduit uniquement à la faculté de représenter au souverain ce qui est du bien et de l'intérêt de l'État dans l'ordre de la législation et de ce qui en dépend, intérêt qui est celui du roi même, l'un ne devant jamais être séparé de l'autre, le roi et le royaume ne formant qu'un seul objet, dont les avantages sont toujours communs et indivisibles; qu'après ces représentations respectueuses le prince demeure toujours le maître d'y avoir égard ou de n'y pas déférer, puisqu'il se réserve toujours l'autorité absolue de la décision, autant exprimée par ces paroles, qui se trouvent dans tous les édits : *Car tel est notre plaisir;* et qu'il faut, en effet, que, dans tout bon gouvernement, il y ait une puissance suprême à laquelle tout doit céder, ou un dernier degré au-delà duquel il ne soit pas permis de remonter.

Ainsi, le seul effet de la liberté de faire des remontrances est de rendre l'autorité plus efficace en la rendant plus conforme à la règle, et d'en augmenter la raison sans en diminuer le pouvoir; et tout ce qui en résulte est ce partage si naturel, qui a été loué taut de fois par les Français et par les étrangers, entre l'administration de la justice et

la dispensation des grâces. Ce dernier point est réservé à la toute-puissance des rois, qui ne connaît aucune espèce de bornes ou d'obstacles, quand il s'agit d'exercer sa clémence ou sa générosité; mais comme le premier est la charge la plus essentielle de la royauté, et que, pour s'en bien acquitter, il faut que les rois fassent non-seulement les choses justes, mais qu'ils les fassent d'une manière qui en renferme la preuve aux yeux du public, ils ont cru devoir remettre, à cet égard, l'exercice de leur autorité entre les mains de ceux qui se consacrent à l'étude des lois et des règles de la justice, pour la rendre à la décharge du souverain, et c'est par la même raison qu'ils veulent bien recevoir les remontrances des magistrats, supposant avec raison que ceux qui méritent leur confiance dans le jugement des affaires particulières, la méritent aussi dans l'examen des lois générales, qui sont le fondement et la base des jugements.

Ainsi raisonnent les défenseurs de l'ancien usage des remontrances; il est juste, après cela, d'entendre ceux qui les attaquent, ou plutôt d'expliquer les principales raisons de leur sentiment. . . . .

. . . .

. . . .

FIN DES FRAGMENTS SUR L'ORIGINE ET L'USAGE DES REMONTRANCES.

LETTRES

SUR DIVERS SUJETS.

LETTRES SUR DIVERS SUJETS.

I.

Vérités plus difficiles encore à découvrir que celle de la création, et cependant connues des anciens philosophes. Induction qu'on en tire pour établir qu'ils ont pu connaître le fait de la création, et qu'ils ont dû même le discuter avec d'autant plus d'activité qu'ils étaient privés des lumières de la révélation.

Rien ne manque à ma satisfaction, Monsieur: vous êtes entièrement guéri, et vous m'assurez que Fresnes n'a eu aucune part à votre maladie. J'avais bien de la peine à l'en accuser, mais vous le justifiez d'une manière si flatteuse pour moi, que je me porterais très-volontiers à croire que son séjour est même nécessaire à votre santé. Je n'examine point ce qu'il peut être en votre absence, je sais seulement que la sagesse y habite quand vous y êtes, et qu'elle y a pour compagne une science modeste qui croit s'instruire lorsque c'est elle qui instruit. Si elle voulait bien résoudre les doutes qu'elle propose, ce serait alors qu'on verrait des décisions plus lumineuses que celles du lycée, et plus justes que celles de l'aréopage. Ne croyez donc pas, Monsieur, que je prenne le change, et que je m'expose à décider dans le temps que vous doutez. Vous demeurerez toujours juge entre vous et M. Gudworth. La cause ne sortira point de son tribunal naturel. Vous m'aurez seulement procuré le plaisir de relire plusieurs dialogues de Platon et quelques ouvrages de Plutarque avec plus de méditation que je ne

l'avais jamais fait; mais j'avoue qu'il n'en est sorti que des doutes. Je me contenterai de vous les proposer, et, malgré toute votre modestie, ce sera toujours vous seul qui déciderez.

Il s'agit entre vous et M. Cudworth de savoir si les anciens philosophes ont connu la vérité de la création proprement dite, et vous trouvez *qu'il est bien moins glorieux pour la religion* de le soutenir, comme fait M. Cudworth, que de montrer, comme vous, que *la raison n'a jamais pu, par tous ses efforts, deviner des vérités qu'elle peut néanmoins démontrer depuis que la révélation les lui a fait connaître.*

J'ai bien des scrupules sur cette seconde proposition. Elle étend la question au-delà des bornes du point de critique sur lequel vous n'êtes pas d'accord avec M. Cudworth, et il me semble que pour approfondir pleinement cette matière, ou plutôt pour vous proposer tous mes doutes avec ordre, je dois distinguer trois questions dans une seule. En effet il s'agit de savoir :

1° S'il était possible ou impossible à la raison de découvrir par ses seules forces la vérité de la création avant que le christianisme la lui eût fait connaître;

2° Si, dans le fait, les anciens philosophes, et surtout Platon, ont fait cette grande et importante découverte;

3° Si, supposé qu'ils l'aient faite, il ne serait pas aussi glorieux et peut-être plus avantageux à la religion de la soutenir que de la révoquer en doute.

Voilà les trois points auxquels je réduis la matière de mes doutes; il faut maintenant vous les expliquer. Je commence par ce qui regarde le premier.

Je pourrais vous dire d'adord que la vérité de la création, quelque incompréhensible qu'elle paraisse, n'est pas cependant plus difficile à découvrir que l'existence de Dieu, son être incorporel, sa providence, sa toute-puissance, sa connaissance infinie, son éternité. Si la raison a suffi pour faire connaître toutes ces vérités aux anciens philosophes, pour-

quoi aurait-elle été plus faible et plus impuissante sur le point de la création, qui paraît même une suite et une conséquence nécessaire de ces premières vérités? La supposition d'une matière éternelle, ou de deux matières, l'une pour les esprits, l'autre pour les corps, toutes deux éternelles et indépendantes de la Divinité quant à leur être, et toutes deux cependant d'une nature bornée et imparfaite, est-elle donc plus à portée de l'esprit humain et plus facile à concevoir par les seules forces de la raison, que la supposition d'un Dieu créateur de tout être? Si la révélation nous apprenait que la matière des corps est éternelle et incréée, qu'il y a aussi une substance qui sert comme de fonds commun à toutes les âmes, et qui a toujours existé indépendamment de la volonté de Dieu, la raison humaine, quoique instruite par la révélation, n'aurait-elle pas plus de peine à démontrer cette doctrine, qu'elle n'en a aujourd'hui à prouver celle de la création? Et si la dernière est plus aisée à démontrer que la première, si elle renferme infiniment moins d'inconvénients, de contradictions, d'absurdités, pourquoi voudra-t-on que ceux qui ont pu concevoir l'une par les seules forces de la raison, n'aient pu comprendre l'autre par les seules forces de la même raison?

Vous direz peut-être, pour lever ce premier doute, que la plus grande difficulté qu'une raison éclairée trouve dans l'hypothèse de l'éternité de la substance générale, spirituelle ou matérielle, est de concevoir un être imparfait qui existe néanmoins par lui-même, et indépendamment de la volonté de l'Être infiniment parfait, mais que cette difficulté était levée par ceux des anciens philosophes qui ont cru qu'à la vérité la matière ou la substance générale était éternelle, mais qu'elle n'était pas indépendante de la Divinité, et qu'elle avait toujours existé par sa volonté, comme la lumière est aussi ancienne que le soleil, mais toujours produite par le soleil. Ainsi, direz-vous peut-être, avec cette explication, l'hypothèse de l'éternité de la substance générale n'a plus

rien qui révolte la raison, et qui n'ait été plus à sa portée que celle de sa création; mais mon doute se fortifierait par cette réponse au lieu de s'affaiblir. Une génération, quoique éternelle, quand elle produit un être différent (en essence) du générateur, est toujours une génération, c'est-à-dire une véritable création. Suivant ce sentiment, la matière n'est pas increée, mais elle est toujours créée par un acte qui dure et qui se réitère aussi longtemps que son existence, parce qu'il est impossible de distinguer dans cette hypothèse le premier instant du second, ou le second du premier. Or, comment concevra-t-on que ceux qui ont pu comprendre une création durable et réitérée à chaque instant, n'aient pu se former aucune idée de la création? C'est sur quoi j'attends de vous, Monsieur, un rayon de lumière qui dissipe l'obscurité de mes doutes.

Mais voici quelque chose de plus fort et qui me frappe encore davantage : c'est un doute que je pourrais bien prendre pour la vérité, puisque c'est vous-même qui me le faites naître. Vous me fournissez une démonstration excellente pour prouver par raisonnement la vérité de la création, Je la lis et la relis; je n'y vois partout qu'une raison attentive et méthodique qui se suffit à elle-même, sans emprunter en aucun endroit le secours de la révélation. Toutes les propositions en sont écrites avec les rayons du soleil.

Un être incréé aurait la force d'exister par lui-même. Ce n'est que la définition ou l'idée simple de l'être incréé.

Tout être existe d'une certaine façon, autrement il n'existerait pas. La raison aperçoit encore cette vérité du premier coup d'œil.

Donc, tout être qui existerait par lui-même, aurait aussi par lui-même la force d'exister d'une certaine façon. Conséquence aussi claire que les prémisses.

Tous les êtres conjurés ensemble ne pourraient surmonter la force qu'un être incréé aurait de subsister par lui-même. Donc, tous les êtres conjurés ensemble ne pourraient aussi

surmonter la force qu'il aurait d'exister par lui-même d'une certaine façon. Si tous les êtres sont également incréés et indépendants l'un de l'autre, comme les athées le supposent, ce raisonnement est de la même évidence que le précédent.

Cependant tous les êtres changent à chaque instant de modification par l'action des êtres voisins. Il ne faut avoir que des yeux et du sentiment pour être pleinement convaincu de la vérité de cette proposition.

Donc, tous les êtres ne sont pas incréés; donc, ils n'existent point par eux-mêmes; donc il y a une puissance supérieure qui les a créés, et qui leur donne leurs diverses modifications, comme elle leur a donné leur différents êtres.

Je répète avec plaisir votre démonstration, Monsieur, et je ne fais que la partager en plusieurs propositions, pour mieux goûter la satisfaction d'y remarquer toujours, dans chaque degré, la même plénitude de lumière et le même caractère de vérité. Permettez-moi donc de vous demander, après cela, quel usage vous y avez fait de la révélation. Y en a-t-il une seule de ces propositions qui n'ait pu être clairement aperçue par les anciens philosophes, et par les seules forces de la raison? Y en a-t-il aucune qui ne puisse se présenter à tout esprit attentif et accoutumé à la méditation d'une vérité? Vous-même, Monsieur, avez-vous fait autre chose pour former une démonstration si lumineuse, que de consulter vos idées naturelles, d'en examiner la liaison, et d'en tirer des conséquences nécessaires et évidentes? Je ne crains point ici la délicatesse de votre conscience, quoiqu'elle vous ait peut-être indisposé contre M. Cudworth; j'ai besoin au contraire de l'interroger. Je l'appelle donc à mon secours, et comme elle est incapable de déguiser la vérité, lors même qu'elle lui est favorable, j'espère qu'elle me répondra que vous n'avez si clairement démontré l'hypothèse de la création que parce que vous avez su faire un bon usage de votre raison. Mais cette raison qui vous éclaire et qui vous

parle ici sans le secours de la révélation, a été le bien de Platon comme elle est le vôtre; il a pu en jouir aussi pleinement que vous, et dans tout ce qui ne dépend point des vérités révélées, dont il n'y a aucune qui entre dans la suite de votre raisonnement. Platon a pu penser, par la seule force de son esprit, tout ce que vous-même, Monsieur (c'est beaucoup dire, mais il ne s'agit ici que de la possibilité), tout ce que vous-même pouvez penser par la seule force du vôtre. Ne serais-je donc pas en droit de vous dire que votre raison venge malgré vous la raison humaine du mépris que vous en faites, et qu'elle vous apprend à ne pas mettre au nombre des choses impossibles, ce que vous montrez vous-même être possible, puisque vous le faites.

Je prévois une ressource que vous trouverez dans votre modestie plutôt que dans votre esprit. Vous me répondrez qu'à la vérité votre démonstration ne suppose et n'emploie que des vérités connues par les seules lumières de la raison, indépendamment du secours de la révélation, mais que cependant vous ne l'auriez jamais trouvée, cette démonstration si claire et si naturelle, sans la certitude que la révélation vous donne du fait de la création.

Si vous me faites cette réponse, je commencerai par louer l'humilité d'un grand génie qui rend hommage de toutes ses lumières à la religion. Je conviendrai même avec vous que la certitude du fait connu par la révélation peut en un sens exciter l'esprit à faire de plus grands efforts pour en chercher la raison, et, en lui donnant plus de confiance, lui donner aussi plus de courage et de force pour la trouver. Mais croyez-vous qu'après tout il y ait assez de différence entre un esprit qui croit la vérité du fait de la création, parce que la religion la lui apprend, et un esprit qui doute de ce fait parce qu'il n'est pas éclairé des lumières de la foi, pour en pouvoir conclure que, par cette seule différence, ce qui est possible à la raison de l'un soit impossible à la raison de l'autre? La religion donne à l'esprit humain de

bien plus grands secours sur l'existence de Dieu que sur la vérité de la création. Non-seulement elle assure que Dieu existe, mais elle lui fournit l'argument des miracles et celui des prophéties, preuves les plus courtes et les plus sensibles de la Divinité. Dira-t-on cependant que parce que le chrétien a ces secours qui manquent au païen, celui-ci n'ait pu parvenir à connaître l'existence de Dieu par les seules forces de la raison? Et si l'on ne peut pas le prétendre, si le contraire est clairement démontré par les écrits des anciens philosophes, par le témoignage de saint Paul même, comment pourra-t-on soutenir que, parce que nous savons le fait de la création par la religion, qui nous l'atteste seulement sans nous en donner aucune preuve, il y a une si grande différence entre nous et les anciens philosophes que nous pouvons aujourd'hui démontrer, par les seules lumières de la raison, ce qu'ils ne pouvaient pas seulement *deviner* par les lumières de la même raison?

Enfin, pour achever de vous expliquer tous mes doutes sur ce premier point, peut-on même dire que la connaissance du fait de la création clairement dévoilé aux premiers hommes, transmis par eux à la postérité, conservé dans la famille d'Abraham, rappelé par Moïse, cru par tout un peuple qui avait été plus de deux cents ans en Égypte, source de toutes les sciences, et qui habitait dans un pays assez proche des lieux où la philosophie grecque a pris naissance, ait absolument manqué aux anciens philosophes? La tradition, manifestement tirée des livres saints ou des sentiments du peuple qui les conservait, avait fait passer jusqu'à eux un grand nombre d'idées bien plus éloignées de la portée de l'esprit humain que celle de la création, et qui sont même de la nature de celles que l'homme peut apprendre quand Dieu les lui révèle, mais qu'il ne saurait découvrir par lui-même, parce qu'elles dépendent d'une volonté positive de Dieu. Telle est, par exemple, la distinction des bons et des mauvais anges, la doctrine des deux principes qui se com-

battent toujours, l'un pour faire le bien, l'autre pour faire le mal; la chute des âmes rebelles chassées de la *prairie de la vérité*, selon le langage d'Empedocles (ce qui a un si grand rapport avec le paradis de la Genèse), et précipitées *dans celle de l'erreur et de l'injustice*, d'où elles peuvent néanmoins remonter dans leur première patrie, en se détachant de la terre et des objets sensibles; enfin, cette envie et cette fureur secrète des génies chassés du ciel qui travaillent toujours à empêcher que les âmes des hommes ne parviennent à remplir les places qu'ils ont perdues par leur faute, tradition que Plutarque, dans la *Vie de Brutus,* regarde comme une des plus anciennes opinions qu'il y ait dans le monde. Croira-t-on que ceux qui ont su tant de vérités obscures, profondes, impénétrables à la raison, qu'ils n'ont pu apprendre que par la tradition des Juifs, aient ignoré qu'il y avait au moins une tradition d'un fait aussi éclatant que l'est celui de la création, et qui se présente si naturellement à l'esprit, qu'il a fait le sujet de presque toutes les disputes des philosophes? Ne voit-on pas même des vestiges de cette tradition dans les opinions de tous les peuples qui ont cultivé leur esprit et qui ont fait usage de leur raison.

Le *chaos* dont le monde a été formé, si semblable à cet état de confusion et de désordre où la Genèse nous représente la nature entière dans le premier moment de la création, cet esprit qui, selon Thalès, agissait sur les eaux pour en former tous les êtres corporels, idée si conforme encore à l'Écriture, qui nous apprend qu'un souffle divin porté sur les eaux les animait par sa chaleur féconde; cette opinion, qu'on peut appeler le premier dogme du genre humain, que le monde avait commencé, opinion plus ancienne que les subtilités des philosophes qui ont distingué depuis un commencement d'être et un commencement de manière d'être; tout cela, et tout ce que vous y ajouteriez beaucoup mieux que moi, Monsieur, comme, entre autres choses, ce principe que rien ne se fait sans cause, et que la cause est antérieure

à ce qu'elle produit; tout cela, dis-je, ne prouve-t-il pas manifestement que le fait de la création, ou du moins la tradition de ce fait n'a pas été ignorée des anciens philosophes, et si cela est, en fallait-il davantage pour les exciter à raisonner sur un sujet si important, et sur lequel la seule vue du ciel et de la terre donne lieu au moins de concevoir des doutes? Ils n'ont pas été éclairés comme nous par la lumière d'une révélation assurée; mais ils ont été au moins avertis du fait que la révélation nous atteste; et c'en était assez pour les engager à en examiner la vérité ou la fausseté. Ils devaient même le faire avec plus d'ardeur que nous, parce que la sécurité que la révélation nous donne sur ce point, peut ralentir et comme attiédir l'activité de notre esprit; au lieu que leur raison n'ayant pas, comme la nôtre, un point fixe et immobile sur lequel elle pût se reposer tranquillement, devait faire de continuels efforts pour parvenir à la découverte d'une vérité si intéressante.

Ainsi, pour réduire en deux mots une dissertation qui est devenue plus longue que je ne le pensais quand je m'y suis engagé, je crois avoir assez montré que les anciens philosophes devaient chercher ce que vous avez montré qu'ils pouvaient trouver. La question de la possibilité de la découverte, qui est notre premier point, paraît donc bien avancée. Je ne regarde néanmoins tout ce que je viens de vous dire que comme des doutes sur lesquels je m'imagine quelquefois que je suis bien fort, parce que je crois combattre avec vous contre vous-même. Mais vous me montrerez que je suis bien faible, quand vous me ferez voir que vous êtes toujours parfaitement d'accord avec vous-même, et que c'est moi qui ai voulu vous diviser mal à propos pour me fortifier, en soulevant, si je le pouvais, une partie de votre raison contre elle-même.

Voilà tout ce que vous aurez de moi aujourd'hui, Monsieur. Je remets les deux autres points à une seconde lettre. Vous ne vous plaindrez pas sans doute de ce que celle-ci

n'est pas assez longue. Je suis fort las d'écrire. Vous devez l'être encore plus de lire, mais je ne le serai jamais de vous demander le secours de vos lumières, et de vous assurer qu'on ne peut être à vous, Monsieur, avec plus d'estime que je le suis, etc.

II.

La possibilité de la création nécessairement renfermée dans l'idée que nous concevons de la puissance divine. Sentiments d'Aristote et de Platon sur cette puissance.

Vous m'excitez, Monsieur, par votre dernière lettre, à continuer d'approfondir les sentiments des anciens philosophes sur la vérité de la création. Je me suis bien repenti d'avoir eu la témérité de m'y engager. Je n'ai point ici les livres qui seraient nécessaires pour discuter exactement ce point de critique philosophique, et je trouve encore moins dans mon esprit ce fonds de connaisances que les livres ne sauraient donner en un jour, et qu'il faudrait avoir amassé de longue main, comme vous, pour être en état de porter un jugement certain dans une matière si obscure. Plus je lis et relis Platon et Aristote, les deux seuls philosophes anciens que j'aie ici, plus je suis obligé d'avouer que ma raison ne voit que des nuages, et que mes recherches ne produisent que des doutes qui me font sentir de plus en plus combien cette pensée de Socrate est vraie, au moins pour moi, que la seule science à laquelle l'homme puisse parvenir se réduit à bien savoir qu'il ne sait rien.

Le doute dans lequel je me suis renfermé en vous écrivant n'est donc point un doute de bienséance ou de modestie, comme le vôtre, ni un doute de spéculation et de méthode, comme celui de Descartes. C'est un doute sérieux et de bonne foi, un doute forcé que j'éprouve malgré moi, et qui me met seulement en état de sentir le besoin que j'ai d'être instruit

par vous, bien loin de m'inspirer la confiance de vous instruire, comme vous me le demandez avec la même humilité qui vous fait dire que vous vous êtes mal exprimé dans votre première lettre. Il y a bien peu de savants capables d'avouer la faute la plus légère; mais il y en a encore moins qui puissent tomber dans des fautes de la nature de celle que vous vous reprochez. Tout votre tort, en effet, si vous en avez quelqu'un, est d'avoir prouvé, sans le vouloir et sans y penser, que votre raison pouvait démontrer ce que celle des anciens philosophes n'avait pu découvrir. Je crains donc d'avoir peut-être loué trop tôt votre humilité. On n'a besoin que de se défendre de la vanité quand on avoue de telles fautes. Pour moi, qui ne me sens que trop à découvert du danger d'en faire de semblables, je continuerai volontiers de vous proposer seulement mes doutes. Vous avez rassemblé dans vos deux lettres les principales raisons dont on peut se servir pour montrer que les anciens philosophes n'ont pas connu la vérité de la création. Je vais y opposer les raisons contraires. La question sera traitée des deux côtés, et je vous dirai, comme Grotius à M. Bignon : *Audies testes, vim testimoniorum expendes, judicium feres, ego judicatum faciam.*

Vous m'assurez, Monsieur, que j'ai suffisamment prouvé dans ma première lettre qu'il n'était pas impossible aux anciens philosophes de découvrir la vérité de la création par les seules lumières naturelles. Je ne commence à le croire que depuis que vous le dites. J'entrevois dans votre seconde lettre que vous conviendrez encore que non-seulement ils ont pu, mais qu'ils ont dû faire cette découverte, en se servant aussi utilement qu'ils le pouvaient et qu'ils le devaient des premières vérités qui leur étaient connues.

Vous en donnez vous-même une preuve par l'exemple de Critolaüs, célèbre péripatéticien, qui aurait dû conclure la vérité de la création du même principe dont il conclut l'éternité du monde. Permettez-moi d'y en ajouter une seconde qui ne me frappe pas moins.

La possibilité de la création est nécessairement renfermée dans l'idée de la puissance divine, que nous concevons autant qu'il nous est possible, quand nous la faisons consister dans une volonté souverainement efficace, à laquelle rien ne peut résister, qui agit sans moyens, sans instruments, sans ressorts, qui opère par le seul vouloir et qui se suffit pleinement à elle-même.

Ce n'est pas seulement la révélation qui nous en donne cette idée. La raison seule avait suffi pour la faire concevoir aux anciens philosophes. Vous les connaissez trop, Monsieur, et vous êtes trop juste pour les soupçonner d'avoir cru que Dieu avait pris, comme par la main, c'est-à-dire d'une manière corporelle et sensible, les différentes substances ou les différentes parties de la même substance pour en former la nature de chaque être (car vous ne faites aucune difficulté de reconnaître que les plus éclairés des anciens philosophes ont enseigné qu'au moins le mouvement, l'ordre ou l'arrangement et la forme de l'univers étaient l'ouvrage de la puissance divine); vous savez donc mieux que moi, et vous le prouveriez par une longue suite d'autorités, que, suivant leur doctrine, tout ce que Dieu fait immédiatement, tout ce qu'il produit par lui-même, il le fait, il le produit par sa seule volonté.

Il suffit presque d'ouvrir Platon et Aristote pour être convaincu que telle était l'idée qu'ils avaient de la puissance divine. Les deux Timée la présentent partout. Je n'y ajouterai qu'un seul endroit tiré du dixième *Dialogue des lois*, où, après avoir supposé que les planètes, comme le soleil, sont régies, ou assistées, ou animées par des intelligences, Platon dit que cela ne peut s'expliquer qu'en trois manières: ou en concevant que les intelligences unies au corps de la planète comme notre âme l'est à notre corps, la remuent et la conduisent de la même manière; ou en imaginant que, sans être au dedans de la planète, elles la gouvernent par le moyen d'un corps aérien ou igné qui leur sert de char, en

sorte qu'en ce cas ce serait un corps qui pousserait un autre corps, ou enfin, en *supposant que ces intelligences, quoique pures et dégagées de tout être corporel, dirigent leur planète par un autre genre de puissance d'un ordre fort supérieur.* Or, ce dernier genre de puissance, qui n'a pas besoin du secours des corps, et que Platon oppose visiblement ici à toute mécanique corporelle, ne peut être que l'efficacité de la volonté même; et s'il a cru pouvoir l'attribuer à des intelligences qu'il ne regardait que comme de moindres divinités et des dieux du second ordre, peut-on s'imaginer qu'il l'ait refusée à l'Être suprême ?

Aristote, quoique fort inférieur à Platon dans ses idées, et peut-être plus digne du nom de dialecticien, souvent même de celui de sophiste, que du titre de philosophe, est si éloigné de croire qu'il y ait rien de corporel dans l'opération de Dieu sur les corps, qu'il loue Anaxagoras d'avoir dit *que la cause du mouvement était un esprit pur et impassible, ou inaltérable parce qu'il n'y avait qu'un être immuable qui pût tout mouvoir, et qu'un être pur et sans mélange qui pût tout mêler.* Il emploie un chapitre entier de sa *Physique* à prouver qu'il n'est pas possible qu'un être corporel donne le premier mouvement à la matière, et qu'il faut nécessairement que le premier moteur soit un *être immuable, sans parties et sans étendue*, c'est-à-dire un être indivisible et incorporel. Or, comment un tel être peut-il mouvoir toute la matière, si ce n'est par sa seule volonté? Enfin, dans ce qu'il a écrit contre Zénon, il nous apprend que ce philosophe prouvait que s'il y avait un Dieu, il ne pouvait y en avoir qu'un, parce que, sans cela, *il ne pourrait pas faire tout ce qu'il voudrait.* Tant il est vrai que les anciens philosophes supposaient, comme une vérité certaine et incontestable, qu'il était essentiel à la Divinité de pouvoir tout ce qu'elle veut, en sorte que sa puissance n'ait point d'autre instrument que sa seule volonté.

Le *Livre du Monde* contient des expressions si magnifiques

sur ce sujet, que je voudrais qu'il fût certainement d'Aristote. Mais je ne pense pas que je pèche contre mes principes en vous citant des auteurs que vous possédez beaucoup mieux que moi.

Je reviens donc à ma proposition simple, et je dis qu'on ne saurait douter que les anciens philosophes n'aient eu une juste idée de la puissance divine, en la regardant comme l'apanage ou le caractère auguste d'une volonté suprême, pour laquelle le vouloir et le faire n'étaient qu'une même chose.

Ce n'était pas seulement le langage des philosophes ; c'était celui des poëtes mêmes. Jupiter, dans *Homère,* ne fait que baisser le sourcil, et la nature entière est en mouvement. Au travers d'une image corporelle, Homère nous fait concevoir l'idée la plus pure et la plus spirituelle du pouvoir divin. Tous les autres poëtes, grecs et latins, sont ses échos, et continuent la chaîne de cette ancienne tradition. La fable est ici d'accord avec la vérité. Ses prodiges, ses miracles, si témérairement annoncés, et si légèrement reçus par un peuple crédule, supposent toujours cette opinion gravée dans le cœur de tous les hommes, qu'il suffit à Dieu de commander pour être obéi, contre les lois mêmes de la nature. Le philosophe se moquait, si l'on veut, de la supposition du miracle, pendant que le peuple y ajoutait foi ; mais le philosophe comme le peuple, en reconnaissait la possibilité, et c'en est assez pour donner lieu de conclure que, soit par raison ou par tradition, les savants et les ignorants convenaient également de cette grande vérité, que Dieu était souverainement puissant, parce que sa volonté était souverainement efficace par elle-même.

Or, si la possibilité de la création est évidemment et nécessairement renfermée dans une idée si vaste et si générale, non-seulement les anciens philosophes ont pu, mais ils ont dû la comprendre. Était-il plus difficile à leur raison de concevoir un être créateur de la matière par sa seule volonté,

que de concevoir un être créateur du mouvement de la matière par sa seule volonté? Faire tout *de rien* est-il plus au-dessus de notre intelligence que faire tout *par rien ?* Je m'explique.

Si les anciens philosophes nous indiquaient une suite et un enchaînement de moyens, une espèce de mécanique corporelle et grossière par laquelle la matière, supposée éternelle, eût pu recevoir le mouvement et toutes les modifications qui distinguent les différentes espèces d'êtres dont le monde est composé, je comprendrais aisément qu'ils auraient eu moins de peine à concevoir Dieu comme auteur de la forme, qu'à se le représenter comme auteur de la matière. Mais, quand je leur demande quelle est la cause de tant de mouvement et de formes particulières, ils ne me répondent autre chose si ce n'est que c'est une seule volonté toujours agissante et toujours efficace par elle-même. J'insiste encore, et je les presse d'expliquer comment elle a fait une machine si admirable. C'est en le voulant, me disent-ils. Mais qui lui a donc donné des bornes par rapport à l'être même et à l'existence de la matière ? Serait-ce l'imperfection de l'être divin; mais ils m'assurent qu'ils le croient souverainement parfait. Mais si l'on suppose qu'elle n'existait pas encore, pouvait-elle lui résister? Le néant a-t-il plus de force pour résister à l'être que pour résister à la manière d'être, qui, selon Aristote, est un nouvel être, précédé par un néant ou par une privation d'être? De si misérables difficultés ont-elles pu arrêter des philosophes qui concevaient le pouvoir divin comme renfermé dans l'idée d'une volonté souverainement parfaite; et ceux qui ont pu découvrir ce grand principe, n'ont-ils pas dû en conclure que la création, qui n'en est qu'une suite nécessaire, était non-seulement possible, mais véritable ?

Il ne serait peut-être pas difficile d'ajouter encore à ce raisonnement de nouveaux degrés de vraisemblance, et de le mettre dans un si grand jour, qu'il paraîtrait presque

incroyable que la vérité de la création, ou du moins sa possibilité, ait été inconnue aux anciens philosophes; mais je n'en ai déjà que trop dit sur ce sujet, parce que toutes les probabilités du monde, entassées et accumulées les unes sur les autres, ne seront jamais à l'égard de la vérité que comme ces lignes géométriques qui s'approchent toujours et qui ne se touchent jamais. C'est seulement un beau champ pour faire le procès à la nature humaine et pour déplorer la faiblesse de notre esprit. La conséquence paraît souvent plus aisée à découvrir que le principe dont elle dérive. Cependant il nous arrive tous les jours d'ouvrir les yeux sur le principe et de les fermer sur la conséquence. C'est l'état dans lequel vous pensez que les anciens philosophes sont demeurés à l'égard de la création. Ils ont pu, ils ont dû même la connaître, et ils ne l'ont pas connue. Leur esprit les a bien servis dans ce qui était plus difficile, il leur a manqué dans ce qui était plus facile. Après avoir fait un grand chemin, il ne leur restait plus qu'un dernier pas à faire pour arriver jusqu'au terme de leur voyage, mais ce dernier pas est précisément celui qu'ils n'ont pas fait.

Vous voulez donc absolument, Monsieur, qu'on en vienne à la question de fait. Il y a longtemps que je l'évite; et comme je ne cherche qu'à douter, je m'arrêtais avec plaisir dans le pays des vraisemblances; il faudra donc en sortir enfin pour vous suivre dans celui de la vérité, et voir si dans ce séjour même on ne trouvera pas des raisons apparentes pour soutenir que les anciens philosophes ont connu le dogme de la création, quoique les termes obscurs et équivoques dont ils ont voilé cette vérité, aient pu donner lieu à leurs interprètes de la méconnaître.

Mais vous conviendrez aisément avec moi que j'ai besoin de reprendre haleine avant que de m'engager dans une nouvelle dissertation. Je la remets donc à une autre lettre; et j'ajouterai seulement à celle-ci que c'est uniquement par une distraction involontaire que je ne vous ai rien dit dans ma

dernière lettre au nom de Mme la chancelière. Vous m'aviez transporté dans une région si éloignée des dames et de ce qui les occupe ordinairement, que j'oubliai absolument tout ce qu'elle m'avait prié de vous dire pour elle. Je suis donc le seul coupable, et je lui dois la justice de vous assurer qu'elle vous conserve toute la place que vous méritez dans son souvenir. Il me semble qu'elle a pour vous autant de goût que si vous n'étiez point savant, et que vous en avez pour elle autant que si elle était savante. Vous voyez que je sais au moins réparer ma faute ; je n'en commettrai jamais que d'involontaires à votre égard, Monsieur, puisque personne ne peut honorer votre mérite plus que je le fais, ni être à vous plus véritablement que moi, etc.

III.

La création connue des anciens philosophes. Deux époques de la philosophie, dont la plus ancienne remonte jusqu'au temps d'Orphée, et la seconde au temps de Socrate. Discussion des opinions des philosophes de ces deux époques sur le fait de la création. Connaissance de ce fait transmise aux Grecs par les Égyptiens, qui l'avaient appris de Moïse. Raisonnement sur l'*unum et omnia* des pythagoriciens.

Nous avons laissé les anciens philosophes au moins fort près de la vérité sur le point de la création, et n'ayant plus à faire pour y arriver qu'un reste de chemin fort court et encore plus facile. Il s'agit à présent, Monsieur, de savoir s'ils ont achevé heureusement leur route, ou s'ils ont eu le malheur de faire naufrage à la vue de la terre, et de périr lorsqu'ils étaient sur le point d'entrer dans le port.

Permettez-moi de rappeler d'abord ici en général ce que j'ai dit dans ma première lettre, de ces vérités sans comparaison plus difficiles à découvrir que celle de la création, parce qu'elles dépendent absolument de la volonté positive de Dieu, et qui cependant ont été connues des anciens philosophes, sans doute par une tradition fondée sur la révélation, dont la mémoire, conservée dans sa pureté chez les Hébreux, avait passé sous différentes images chez les peuples voisins, souvent obscurcie ou défigurée, mais toujours reconnaissable. Supposerons-nous donc que le grand fait de la création, qu'une vérité si intéressante, qui est le fondement de toutes les autres, ait été presque la seule qui n'ait pu être transmise aux hommes par cette même tradition? J'avoue que je suis plus effrayé que vous de cette supposition. Vous dites, Monsieur, que si la mémoire de ce grand fait s'est

effacée dans la suite des siècles, c'est peut-être parce que *le dogme de la création est une vérité abstraite et métaphysique que les choses sensibles ne rappellent point.* Mais je suis bien tenté de vous répondre que je ne vois rien au contraire qu'elles nous rappellent si souvent, ou plutôt si continuellement. Quel est l'homme raisonnable qui, pensant à sa propre existence, et ouvrant les yeux sur le spectacle de la nature, ne sente pas naître ces doutes dans le fond de son âme? Me suis-je fait moi-même? ai-je toujours existé? Ou si j'ai commencé, quel est l'auteur de mon être? Ce monde que je vois, cet ordre, cette harmonie, cette unité que j'y admire, est-ce la production heureuse du hasard, ou l'ouvrage merveilleux d'une nature souverainement intelligente et souverainement puissante? A-t-il toujours existé, ou son être a-t-il eu un commencement? Croyez-vous vous-même, Monsieur, qu'il faille être philosophe pour se sentir frappé de toutes ces pensées? Je ne sais si je me trompe; mais il me semble qu'elles se présentent bien plus naturellement à l'esprit que la distinction des bons ou des mauvais anges, ou la chute des âmes rebelles précipitées du séjour lumineux de la vérité dans la région ténébreuse de l'erreur.

Oserais-je même dire que saint Paul paraît en avoir jugé comme moi? C'est par la beauté de l'ouvrage qu'il veut que les anciens philosophes aient jugé de la perfection de l'ouvrier; sa puissance, sa force invisible, en un mot, sa divinité leur étant devenue en quelque manière visible et sensible par le monde qu'il a créé, c'est comme s'il disait que Dieu est plutôt connu des hommes sous l'idée de créateur, que sous quelque autre notion que ce puisse être. Et si cela est, mettrons-nous la création au nombre *de ces vérités abstraites que les choses sensibles ne rappellent point*, ou plutôt au nombre de celles qui s'offrent comme d'elles-mêmes à la curiosité de l'esprit humain, et dont on peut dire ce que saint Paul a dit de Dieu : *Non longe est ab unoquoque nostrum?* Disons donc encore avec lui que, puisque les poëtes mêmes

ont appris aux hommes que c'est de Dieu qu'ils tirent leur origine, il n'est pas vraisemblable que les philosophes aient ignoré le fait ou du moins l'hypothèse de la création. Si tous n'y ont pas ajouté foi, ils en ont douté au moins, ils en ont fait le sujet de leurs disputes, et c'en est assez pour montrer que la tradition de cette grande vérité n'était pas effacée de la mémoire du genre humain.

Mais tout cela ne vous paraîtra encore que des conjectures, et vous demandez des preuves. Il faut donc examiner, non pas s'il est possible qu'une telle tradition se soit conservée, non pas même s'il est très-vraisemblable qu'elle ait toujours subsisté, mais si l'on peut prouver qu'elle se soit conservée en effet dans les écrits ou dans les discours des anciens sages de la terre.

Distinguons d'abord deux âges différents dans l'ancienne philosophie.

Le premier remonte jusqu'à la plus grande antiquité dont il nous reste quelques vestiges, et l'on peut en fixer le commencement vers le temps d'Orphée, le premier des Grecs, selon Marsham, qui ait voyagé en Égypte, et qui a vécu, selon le même auteur, environ deux siècles après Moïse.

L'époque du second temps, où la philosophie semble avoir été plus réduite en méthode et en art, peut être placée vers l'âge de Socrate, qui a eu pour contemporains ou pour successeurs les plus grands philosophes dont les écrits aient passé jusqu'à nous, quoiqu'ils aient peut-être été moins éclairés que ceux dont ils nous ont fait perdre les ouvrages.

Je trouve une grande différence entre ces deux âges de l'ancienne philosophie par rapport à la matière présente, ou plutôt ce n'est pas moi qui en fais la remarque; elle vient de Plutarque, l'auteur le plus favorable de tous à l'opinion que vous paraissez avoir de la doctrine de Platon sur le point de la création. Voici cependant le témoignage qu'il rend sur ce sujet à la très-ancienne philosophie dans son traité *de la Cessation des oracles*.

« Toute production ou toute génération ayant deux causes, les très-anciens philosophes et les poëtes du même âge ont cru devoir donner toute l'attention de leur esprit seulement à celle qui est la plus excellente, ayant toujours ces paroles dans la bouche :

> Jupiter est le commencement, Jupiter est le milieu. C'est de Jupiter que toutes ces choses procèdent. (*C'est un des vers orphiques.*)

Après quoi ils ne s'attachaient plus à rechercher les causes nécessaires et physiques. D'un autre côté, les philosophes plus récents, qui ont été appelés physiciens, prenant une route contraire et s'égarant loin de la cause excellente et divine, font tout consister dans les corps ou dans les modifications des corps, c'est-à-dire dans leurs percussions, leurs changements ou leurs mélanges. » D'où Plutarque tire cette conséquence « que le système des uns et des autres est imparfait, et qu'il y manque de chaque côté une partie essentielle, les uns ignorant ou négligeant d'examiner *par qui* ou *de qui* tous les êtres procèdent, et les autres *de quoi* et *par quoi* ils sont produits. »

Je n'examine point ici la justesse du raisonnement de Plutarque; mais il en résultera au moins qu'il a cru que les premiers philosophes ne reconnaissaient qu'une seule cause, un seul principe, un Être suprême, auteur de toutes choses.

Arrêtons-nous donc un moment sur ce passage qui paraît répandre une si grande lumière sur la question que nous examinons.

Plutarque n'admet ici que deux causes de toute production ou génération, et il est évident que par ces deux causes il entend *Dieu* et la *matière*, ou, si vous voulez, *les atomes*. De ces deux causes, selon lui, les plus anciens philosophes ont ignoré ou négligé la seconde. Ils n'en ont donc connu ou admis qu'une seule et véritable, sans faire aucune distinction

entre la matière et la forme. Or, si Dieu est la seule cause de tout, donc c'est Dieu qui a tout fait, donc tous les êtres émanent de la Divinité, donc Dieu en est le créateur; donc la vérité de la création est non-seulement connue, mais démontrée en quelque manière. C'est le sens naturel que le vers orphique, ce vers que les anciens philosophes répétaient à chaque instant, et qu'ils appliquaient à tout, comme la clef de la nature entière ; c'est, dis-je, le sens naturel que ce vers présente à l'esprit; et l'usage que Plutarque en fait ne permet guère de douter qu'il ne l'ait entendu de cette manière.

La suite de son raisonnement ne mérite pas moins d'attention. En quoi trouve-t-il que cette ancienne philosophie était imparfaite et défectueuse? En ce qu'elle ne joignait pas une cause matérielle, et si l'on peut parler ainsi, une cause médiate et instrumentale à la cause efficiente et primitive. Car c'est le sens propre de ces mots : εκ ων, κη δι ων, dont il se sert pour exprimer ce qui a manqué à la doctrine des très-anciens philosophes; mais ce prétendu défaut est la plus grande preuve de la perfection de leur philosophie. Il nous apprend qu'ils ne croyaient pas que Dieu eût besoin de matière ni d'instruments ou de causes secondes pour produire tous les êtres. Et quelle autre idée avons-nous aujourd'hui de la création?

Enfin, l'opposition même que Plutarque observe entre les théologiens et les physiciens, ne serait ni véritable ni parfaite, si les premiers n'avaient pas cru que Dieu était la cause unique et universelle de toutes choses. Il oppose un système à un autre système, tous deux imparfaits selon lui, qui ne supposent chacun ou qui ne reconnaissent qu'une cause, au lieu que chacun de ces systèmes devrait en reconnaître deux. Ainsi, afin que l'opposition soit véritablement exacte, il faut nécessairement que, comme il est certain que les physiciens dont parle Plutarque n'admettaient que la matière et ses modifications pour cause universelle, il fût

aussi certain, selon lui, que ceux qu'il appelle théologiens n'admettaient que Dieu et ses attributs pour cause générale. On ne peut donc pas douter que tel n'ait été le sentiment de Plutarque, et je crois volontiers un critique dans le bien qu'il me dit de ceux qu'il censure. Si Plutarque louait les très-anciens philosophes d'avoir été de ce sentiment, je douterais plus aisément de la vérité de ses observations ; j'entrerais au moins dans quelque défiance sur sa prévention pour l'antiquité. Mais je vois, au contraire, qu'il les blâme de n'avoir vu la vérité qu'à demi, et la rigueur même de sa critique me garantit la vérité du fait qu'il atteste.

Ainsi, vous dira M. Cudworth ou ceux qui voudront prendre son parti, mettez Plutarque, tant qu'il vous plaira, au nombre de ceux qui ont cru que Platon n'avait pas admis la vérité de la création telle que nous la concevons; mais s'il est pour vous dans ce point particulier qui ne regarde que le sentiment de Platon, il est certainement contre vous dans la question générale, puisque de la censure même qu'il exerce mal à propos sur la très-ancienne philosophie, il suit nécessairement que les premiers philosophes ont cru et enseigné la vérité de la création.

Reprenons cependant, si vous le voulez, Monsieur, une défiance dont nous nous sommes peut-être trop pressés de nous défaire, et voyons si Plutarque n'a pas été trop crédule, comme on le lui reproche quelquefois, lorsqu'il a supposé que ces philosophes, dignes du nom de théologiens qu'il nous donne, avaient regardé l'Être suprême comme la seule cause véritable.

Jugeons-en par ces restes précieux de leur doctrine qui ont échappé à l'injure du temps, et ne rejetons point ici le témoignage des poëtes mêmes. Vous savez mieux que moi qu'ils ont été les premiers philosophes, les théologiens, et comme les prophètes du paganisme, jusque-là même qu'il semble que les vers étaient d'abord regardés comme la langue naturelle de la philosophie ; les fragments qui nous restent

d'Épiménide, d'Empédocle, de Lysias, de Xénophane, de Parménide, etc., ne permettent pas d'en douter.

Une première vérité, également attestée par toute l'antiquité philosophique et poétique, est que Dieu est tout-puissant : c'est-à-dire que non-seulement il agit par une volonté souverainement efficace, comme je l'ai expliqué dans ma seconde lettre, mais qu'il peut généralement tout ce qu'il veut.

Les autres idées se sont perfectionnées par la méditation et l'étude d'une longue suite de siècles. Celle de la toute-puissance divine a été parfaite dès sa première origine, ou plutôt elle est née avec le genre humain. On ne saurait en nommer l'auteur, ni faire voir quand elle a commencé. Elle a toujours été si vaste, si universelle, si infinie, qu'elle n'a pu faire aucun progrès. On la trouve, comme nous venons de le voir, dans les vers orphiques qui nous ont conservé au moins les sentiments d'Orphée, s'ils n'en contiennent pas les expressions; et quand on ne les ferait remonter qu'au temps d'Onomacritus ou de Cécrops, ils seraient toujours d'une très-grande antiquité. On trouve la même idée dans Linus, selon quelques savants, contemporain d'Orphée. Il a dit autrefois : *Tout est facile à Dieu, pour lui rien d'impossible;* et tous les poëtes qui l'ont suivi ont répété cette vérité encore plus que les nombres de la poésie, dont une ancienne tradition veut qu'il en ait été l'inventeur. Combien de fois Hésiode et Homère croient-ils avoir tout expliqué quand ils ont dit que Dieu peut toutes choses! Ce signe de tête dont j'ai parlé ailleurs, ce signe que rien ne peut priver de son effet, cette chaîne mystérieuse par laquelle Jupiter enlève le ciel, la terre, tous les dieux et toutes les déesses unis contre lui, qu'est-ce autre chose que la force invincible et universelle de la volonté du Tout-Puissant? *Le seul pouvoir qui lui manque,* selon le poëte Agathon, *est de faire que ce qui s'est fait n'ait pas été fait.* Mais pourquoi accumuler ici des citations inutiles? Pourquoi vous produire Épicharme, So-

phocle, Euripide, Ménandre, et tant d'autres qui vous sont tous également présents? Je m'en rapporte à votre mémoire. Elle vous en dira plus que je ne pourrais faire.

La seule épithète de *Tout-Puissant*, devenue synonyme avec le nom de Dieu, chez les Latins comme chez les Grecs, est une preuve suffisante d'une vérité si commune. Croyons-en Lucrèce même, qui en fait un reproche aux défenseurs de la Divinité, insultant à la faiblesse de ceux qui ont l'aveuglement de croire qu'il puisse y avoir un pouvoir infini :

Rursus in *antiquas* referuntur *religiones*,
Et dominos acres adsciscunt, *omnia posse*
Quos miseri credunt [1].

On est surpris, permettez-moi cette digression, d'entendre un philosophe sérieux tenir ce langage, pendant qu'un poëte aussi frivole qu'Ovide nous dit au contraire :

Immensa est, finemque potentia cœli
Non habet, et quidquid superi voluere, peractum est [2].

Mais il est aisé d'en comprendre la raison. C'est que le poëte ne parle que d'après l'ancienne tradition, dont il nous a conservé des vestiges si éclatants au commencement de ses *Métamorphoses;* au lieu que le philosophe, trop fidèle disciple d'un mauvais maître, veut s'élever par la subtilité de son esprit au-dessus d'une tradition si respectable. Mais en l'attaquant, il en atteste lui-même la certitude, il la fait remonter aussi haut que les plus anciennes religions. Tant il est vrai que de l'aveu des athées mêmes, la première opinion du genre humain est que Dieu peut tout ce qu'il veut, et cela sans limitation, sans restriction. On n'en voit aucune dans tous les passages des anciens poëtes ou philosophes qui

[1] Liv. V, v. 77.
[2] *Métamorphoses*, liv. VIII, v. 168.

parlent de la puissance divine. Si le poëte Agathon semble y en mettre une, c'est une de ces exceptions qui confirment la règle. Nous dirions nous-même comme lui que Dieu peut tout ce qui ne renferme pas une répugnance et une contradiction évidente, parce que, comme dit saint Paul, *il ne peut pas se nier lui-même.* Or, si les très-anciens philosophes ont cru que la puissance de Dieu n'avait aucunes bornes, Plutarque ne s'est pas trompé lorsqu'il a regardé comme un axiome, ou une proposition fondamentale de leur philosophie, que Dieu est le seul principe, la seule cause fondamentale de tout ce qui existe. La création est une suite évidemment nécessaire de cet axiome. Mais les très-anciens philosophes ont-ils tiré expressément cette conséquence? c'est ce que le progrès de notre recherche nous conduit naturellement à examiner.

Dire que Dieu a créé toutes choses, ou dire que Dieu est *le premier et le dernier être;* que *c'est de lui que tous les êtres procèdent,* ou que *c'est par lui qu'ils ont été faits,* qu'*il en est la tête et le centre,* que *c'est lui qui est le fondement* ou *la base du ciel et de la terre,* qu'*il en est en même temps le père et la mère;* expression que d'anciens Pères de l'Église ont imitée, et qui exclut si évidemment le concours de toute autre cause, il me semble que ce sont des manières de parler entièrement uniformes, et je crois ne voir dans tout cela que des termes synonymes, les uns plus simples, les autres plus poétiques, mais ne signifiant tous qu'une seule et même chose. Or, je trouve les derniers dans les fragments non suspects des vers orphiques, dans Linus, dans Empédocle, dans beaucoup d'autres monuments de la plus saine antiquité. Donc, il me semble que je suis en droit d'en conclure que ceux qui ont ainsi parlé, je veux dire les théologiens de Plutarque, ont connu la vérité de la création, et l'ont regardée comme l'effet de ce pouvoir infini qu'ils révéraient dans le premier Être.

Permettez-moi de m'arrêter un moment à ce terme de

premier Être, et à celui de *dernier Être*, que je lis aussi dans les vers orphiques. J'admire d'abord le rapport singulier de ces expressions avec le *primus et novissimus,* l'*alpha et* l'*omega,* le *principium et finis* des livres saints. Mais comme vous ne seriez peut-être pas d'humeur à trouver bon que je voulusse prêter à Orphée ou à Onomacritus les sentiments des prophètes ou des apôtres, ce sera d'Aristote que j'emprunterai la véritable signification de ce mot πρωτος, ou *premier,* que les vers orphiques appliquent à la Divinité.

C'est ainsi qu'il l'explique par rapport au *premier moteur*, c'est-à-dire à *Dieu,* que d'ailleurs il appelle partout le *premier Être.* Le terme de premier s'entend d'un être qui est *tel que s'il n'existe point, nul autre être n'existera,* et qu'*il peut au contraire exister sans les autres*, soit *par priorité de temps*, ou *par supériorité de substance.* Il est aisé d'appliquer cette définition dans le sens contraire au terme de *dernier Être,* et si je joins l'une à l'autre, je crois y découvrir une idée complète de l'éternité de Dieu. Je commence donc à comprendre pourquoi les vers orphiques lui donnent le titre de *premier* et de *dernier Être.* Je sens en même temps qu'il m'est impossible de concilier cette notion du terme de *premier* avec la supposition d'un autre Être indépendant de Dieu, et cependant éternel comme Dieu. Je m'efforce inutilement de concevoir deux Êtres également *premiers* dans le sens d'Aristote, sans que l'un ait sur l'autre aucun avantage ni en genre de durée, ni en genre de cause. Et pourquoi même voudrais-je attribuer à l'auteur des vers orphiques une pensée qui me paraît absurde et incompréhensible? Je n'ai qu'à le lire, et je trouve qu'il exclut formellement cette supposition, puisqu'il dit que *c'est par Dieu que tout a été fait*, et que *c'est lui qui, ayant tous les êtres comme renfermés dans son sein, les a mis au jour par une opération merveilleuse.*

J'entre donc d'autant plus volontiers dans la pensée de Plutarque, que je ne vois là aucune distinction de matière

et de forme; cette distinction n'était pas encore née. *Heureux*, comme quelqu'un l'a dit sur un autre sujet, *heureux les peuples qui l'ont ignorée! Heureux les temps qui ont précédé sa naissance!*

La philosophie s'enseignait alors par tradition plus que par raisonnement. Noé l'avait apprise à ses enfants, cette véritable philosophie, et ses enfants l'avaient transmise aux Égyptiens. Leurs colonies l'avaient répandue dans la Grèce, où les premiers philosophes des Grecs l'y avaient rapportée de l'Égypte. Telle fut la cause des voyages d'Orphée et de Pythagore dans ce pays. Le dernier, comme Plutarque l'observe dans son *Traité d'Isis et d'Osiris,* en avait pris jusqu'à ce langage figuré et symbolique qui était le voile sous lequel les prêtres égyptiens cachaient aux yeux d'un peuple grossier leurs mystères théologiques. Mais au travers de ces ténèbres savantes qui couvrent la doctrine de Pythagore, on en voit assez pour sentir qu'il ne pensait pas autrement qu'Orphée sur la vérité de la création.

La *monade*, ou l'unité, seul principe de toutes choses, est, selon Hermias, une des principales énigmes de la doctrine de Pythagore. Dieu est *un* : la matière est *deux.* L'énigme n'est pourtant pas bien difficile à expliquer. L'indivisibilité de Dieu est exprimée par l'unité. La divisibilité de la matière est représentée par ce que Pythagore appelait la *dyade,* ou le nombre de *deux.* Comme l'unité est la source et le principe de tous les nombres, ainsi Dieu est la source et le principe de tous les êtres. Ce n'est point une conséquence que je tire des termes de Pythagore par une interprétation favorable, c'est ce qu'Alexandre, auteur ancien cité par Diogène Laërce, assure qu'il a trouvé dans les *Commentaires* de Pythagore. *La monade est le principe de toutes choses; et de la monade sort la dyade infinie ou indéfinie,* c'est-à-dire la matière, qu'on peut appeler le divisible infini ou indéfini; *en sorte*, ce sont encore les termes de Pythagore

rapportés par Alexandre, *que la matière est subordonnée à la monade qui en est la cause.*

Théaridas, ancien pythagoricien cité par saint Clément d'Alexandrie, suit les traces de son maître lorsqu'il dit que le *principe des êtres, le principe véritablement digne de ce nom est un, parce que c'est dans ce principe que se trouve le véritable un.* Sera-t-on surpris, après cela, d'entendre dire à saint Cyrille que Pythagore a cru que Dieu était la source de toutes choses qui *avaient reçu de lui le premier mouvement du néant à l'être :* Την εκ του μη οντος εις το ειναι κινησιν, paroles qui expriment avec tant de précision et d'exactitude le dogme de la création, mais qui ne sont qu'une suite nécessaire des principes de Pythagore, attestés par d'autres auteurs non suspects, s'il est vrai que les Pères de l'Église le soient en cette matière.

Je ne cite une partie de ces passages que sur la foi de M. Cudworth; mais si ses citations sont justes, a-t-il grand tort d'en conclure que la plupart des anciens patriarches de la philosophie, et surtout ceux qui ont précédé Leucippe et Démocrite, ont cru, comme le dit Plutarque, qu'il n'y avait qu'un seul principe, une seule cause, un seul Être, auteur de tous les êtres.

Aristote, dont vous vous défierez sûrement moins que de M. Cudworth, paraît rendre ce témoignage à Empédocle, une des plus grandes lumières de l'école pythagoricienne. La jalousie de ce philosophe, je veux dire d'Aristote, contre ceux qui l'avaient précédé, nous a souvent mieux servi que sa science. C'est presque toujours en leur faisant des reproches qu'il nous a découvert quelques restes précieux de leur doctrine. Il accuse Empédocle de se contredire lui-même, lorsqu'il met la discorde au nombre des principes ou des causes physiques. Car, dit Aristote, quoiqu'il en fasse une cause ou un principe, *il semble la faire naître, comme tout le reste, de ce qu'il appelle un, de cet un dont tous les êtres procèdent, excepté Dieu.* C'est par cette raison, suivant

la remarque de M. Cudworth, que l'auteur du *Livre du Monde* fait dire à Empédocle *que c'est de Dieu que vient tout ce qui a été, tout ce qui est, et tout ce qui sera.* Il a changé à la vérité le texte d'Empédocle, en mettant οξ ον, qu'il rapporte à Dieu, au lieu de εξ ων, qu'Empédocle rapporte à l'amitié et à la discorde; mais il n'en a pas moins exprimé le sentiment de ce philosophe, parce que, selon l'explication ou plutôt selon la critique d'Aristote, Empédocle fait sortir l'amitié et la discorde du véritable *un*, dont tous les êtres tirent leur origine, à la réserve de Dieu, qui ne se produit pas lui-même.

Entrons encore plus avant, si vous le voulez, Monsieur, dans les mystères de la philosophie pythagoricienne, et voyons si cette expression, que Dieu est *un* et *toutes choses*, expression dont on a prétendu qu'Orphée avait été l'auteur chez les Grecs, mais que Pythagore, que Xénophane, que Parménide, que Zénon d'Élée, et tant d'autres pythagoriciens ont adoptée, et qui me paraît renfermer la plus sublime pensée de l'antiquité philosophique, ne suppose pas nécessairement la vérité de la création.

L'explication de ces deux termes, *un* et *toutes choses*, serait la matière d'une longue, encore plus ennuyeuse dissertation, si l'on voulait épuiser tout ce que les anciens philosophes ont dit sur ce sujet. Mais, sans entrer dans une discussion aussi épineuse qu'inutile, les notions les plus générales et la seule définition des termes peuvent être suffisants pour faire voir que ceux qui ont parlé ainsi de la Divinité l'ont regardée comme la cause féconde et unique de tout ce qui existe, soit dans le monde visible ou dans le monde intelligible.

On ne peut avoir aucun doute sur l'idée qu'ils attachaient au premier terme, je veux dire à cet *un*, par excellence, qui n'était autre chose que Dieu même : *Être sans parties, sans étendue, sans figure, sans commencement, sans milieu, sans fin, aussi éloigné* de ce que nous appelons *repos* que de ce

que nous appelons *mouvement*. *C'est à cet un seul*, dit Parménide, *qu'il est réservé d'être véritablement un*. Au-dessus de toute autre essence, au-dessus même de tout ce qu'on nomme *essence*, c'est un être d'un ordre supérieur et transcendant. Dire qu'il existe, c'est en parler improprement. Tout ce qu'on en peut dire, est que *c'est l'un*. S'il se communique en un sens à d'autres êtres, ce n'est pas l'*un* qui participe à leur essence ou à leur existence : c'est au contraire leur essence ou leur existence qui participe à l'*un* et qui n'y participe que très-imparfaitement, par ressemblance, par imitation, par comparaison, plutôt que par une véritable conformité de substance.

Je rassemble ici plusieurs notions éparses dans les écrits d'un grand nombre de philosophes. Il serait trop long de les prouver chacune en particulier; mais je crois pouvoir supposer que vous y reconnaîtrez le caractère de cet *un* qui a donné lieu chez les anciens à tant de discours et de disputes philosophiques.

Le second terme, c'est-à-dire *tout* ou *toutes choses*, qui est le παν ou παντα des anciens pythagoriciens, peut paraître d'abord plus équivoque, par l'abus que les philosophes plus récents, comme les stoïciens, en ont fait, et avec eux des peuples encore plus grossiers, lorsqu'ils ont cru que le monde visible était non-seulement un Dieu, mais le seul Dieu. On en peut juger par ces épithètes magnifiques qui ne conviennent qu'à la Divinité, et que le vieux Pline prodigue si libéralement à l'univers : *sacer, æternus, immensus, totus in toto, imo vero ipse totum, infinitus extrà, intrà cuncta complexus in se, neque genitus, neque interiturus unquam*.

Rien ne serait certainement plus contraire à la vérité de la création que cette idée de Dieu. C'est là, à proprement parler, le Dieu des athées, ou le dieu de ceux qui n'en connaissent point, quoique les stoïciens aient voulu attribuer à un tel Dieu des qualités et des vertus purement spirituelles,

par une contradiction que toute l'éloquence de Cicéron ne saurait rendre supportable.

Mais il s'en faut bien que les pythagoriciens aient pensé de cette manière.

Comment auraient-ils pu confondre leur dieu, c'est-à-dire l'*un* avec l'univers, puisqu'ils le croyaient indivisible, immuable, incorporel? Ils ne voulaient pas même convenir qu'il existât, de peur qu'on ne le mît au nombre des choses passagères ou *fluides*, pour parler comme eux, et qui n'avaient pas en elles-mêmes un être permanent. L'idée de l'*un* et l'idée du monde étaient donc chez eux des idées incompatibles et répugnantes, dont les essences n'avaient rien de commun. Mais s'ils avaient cru que Dieu était le monde même, ils n'auraient eu aucune peine à concilier ces deux idées, puisqu'ils les auraient même réunies, et qu'ils n'en auraient fait qu'un seul être. Ainsi, toutes les contrariétés sur lesquelles Parménide se joue dans Platon jusqu'à la satiété et au dégoût du lecteur, se seraient évanouies d'elles-mêmes, s'il n'avait pas supposé qu'il y avait une énorme distance, et pour ainsi dire un intervalle plus grand que le chaos entre le véritable *un* et la matière dont le monde est composé.

Allons encore plus loin : si ces philosophes avaient dit seulement que Dieu *était toutes choses*, on aurait pu s'y méprendre, et leur attribuer le sens grossier de Pline et des athées ou des déistes matériels. Mais prenons garde, s'il vous plaît, qu'ils joignent ces deux choses *un* et *tout*, comme pour renfermer toute leur doctrine dans une antithèse mystérieuse, qui exprime en deux mots l'unité de Dieu dans son essence, et l'universalité de Dieu dans son action. C'est par là qu'ils ont voulu nous faire concevoir, autant que l'humanité le permet, l'idée d'un être incompréhensible. Dire seulement que Dieu est l'*un*, c'eût été nous donner une idée trop abstraite. Dire seulement que Dieu est *toutes choses*, c'eût été nous le représenter sous une image trop sensible, ou même grossière et dangereuse. Mais dire l'un et l'autre,

réunir ces deux idées *un* et *tout* dans le même sujet, c'est nous faire entendre en même temps quelle est l'essence et quelle est la puissance de Dieu ; c'est ménager d'un côté la faiblesse de notre entendement qui s'épuiserait vainement dans la spéculation de l'*un*, si l'on n'ajoutait que l'*un* est *toutes choses*, et prévenir de l'autre la licence de notre imagination qui se serait bientôt fait un dieu matériel et sensible, si l'on ne lui apprenait pas que celui qui est *toutes choses* est aussi l'*un* par essence. Par cette explication, je commence à concevoir pourquoi les pythagoriciens ont réuni dans la définition de Dieu deux idées aussi différentes, ou plutôt aussi contraires que celles d'*un* et de *toutes choses*. Mais cette antithèse si évidemment affectée, cette contradiction apparente que ces philosophes ont recherchée avec tant d'art, ne me présente plus aucun sens raisonnable, s'il est vrai qu'ils aient voulu seulement nous faire entendre par cette expression que Dieu était l'univers, ou que l'univers était Dieu. Je ne vois là que la moitié de leur définition. J'y reconnais la propriété d'*être toutes choses*, attribuée par les pythagoriciens à la Divinité ; mais je n'y aperçois plus cette *unité* mystérieuse, cet *un* par essence, cet *un* absolument indivisible, cet *un* qui ne participe point à l'existence des êtres bornés, en un mot cet *un* qui seul peut justement être appelé de ce nom.

Il est donc absolument impossible de supposer que ces philosophes aient confondu l'idée de *l'un* avec celle de l'univers matériel et insensible ; mais peut-être n'ont-ils voulu faire entendre par cette expression que ce qu'ils appelaient l'*âme du monde*. Voici comme l'auteur des vers orphiques s'exprime :

Εν δ᾽αυτοις αυτος περινισσεται.

Virgile s'explique encore plus clairement dans le sixième livre de l'*Énéide* :

Principio cœlum ac terras, camposque liquentes,
Lucentemque globum lunæ, Titaniaque astra,
Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
Mens agitat molem, et magno se corpore miscet.

Tel est donc le second sens qu'on pourrait donner à l'*unum* et *omnia* des pythagoriciens. Voyons s'il serait plus solide que le premier, et jugeons-en par ce parallèle de l'âme du monde avec l'*un*.

L'âme du monde a été produite selon eux, si vous ne voulez pas dire créée, et leur *un* n'a été ni créé ni produit.

L'âme du monde n'est pas simple, et sa composition est décrite dans les deux Timée. Au contraire, la simplicité non-seulement indivisible, mais incommunicable, est le caractère essentiel de l'*un*.

L'âme du monde a commencé, selon eux, avec le temps qui exprime sa durée. L'*un* a toujours été ou plutôt l'*un* est toujours, et l'éternité seule est l'expression de sa persévérance dans l'être.

L'âme du monde pourrait être détruite par la volonté de son auteur, si sa sagesse n'y résistait pas. L'*un* ne peut avoir de fin, comme il n'a pas eu de commencement.

Enfin, l'univers considéré comme un tout, suivant les pythagoriciens et les platoniciens, ou comme un animal composé d'une substance spirituelle qui en était l'âme, et de la matière mise en ordre qui en était le corps, était regardé par eux comme un Dieu d'un ordre inférieur, et comme l'ouvrage parfait de l'Être parfait. Preuve évidente et démonstrative qui suffirait seule pour faire voir qu'ils ne confondaient pas l'âme du monde avec la suprême Divinité, et que par conséquent le sens de cette expression *un et toutes choses* qu'ils n'appliquaient qu'au premier être, ne pouvait convenir à ce dieu du second ordre qui était l'âme de l'univers, ou l'univers même.

Ne me reprochez-vous point, Monsieur, de m'arrêter trop

longtemps à prouver ce que vous m'auriez peut-être accordé de vous-même? Mais attendez, s'il vous plaît, pour en mieux juger, la conséquence que j'en tire.

Si les pythagoriciens n'ont jamais pensé que Dieu fût la même chose que le monde sensible ; s'ils n'ont pas cru non plus que Dieu fût l'âme du monde, de l'univers entier considéré comme composé de corps et d'âme ; si ce n'est peut-être ni dans l'un ni dans l'autre de ces deux sens qu'ils aient dit que Dieu était *un et toutes choses*, et si vous les rejetez tous deux avec moi, quelle autre idée attachaient-ils donc à ces paroles, qui certainement avaient un sens dans leur esprit? Je n'en vois plus que deux dont elles puissent être susceptibles.

Ou ils ont voulu dire simplement que Dieu, quoiqu'*un* en lui-même et dans son essence, était aussi *tout*, parce que c'est en lui et par lui que nous connaissons *tout*, parce que c'est lui qui produit, qui anime, qui conserve *tout* : *un*, comme je l'ai déjà dit, par la simplicité de son essence; *tout*, par l'immensité de son opération.

Ou ils ont pensé, d'une manière encore plus abstraite et plus conforme à leurs principes, que Dieu était *un et toutes choses*, non comme étant réellement et par unité de nature tous les êtres dont le monde est composé, mais parce qu'il renfermait réellement en lui et contenait dans son essence les idées de toutes choses, idées qui en étaient non-seulement le modèle et l'archétype, mais la réalité même, tous les êtres particuliers n'en étant que des copies, et comme les ombres instables et passagères qui pouvaient bien participer à l'existence, mais qui ne partageaient jamais la plénitude de l'être, ou, si vous le voulez, cette vérité d'être qui est le caractère incommunicable de la Divinité.

Ainsi, suivant cette manière de penser, l'expression *d'un et toutes choses* convenait singulièrement et admirablement à l'Être suprême, qui, renfermant en lui les idées éternelles et les essences intelligibles de tous les êtres, était

vraiment *un* sans cesser d'être *tout*, et vraiment *tout* sans cesser d'être *un*.

Choisissez maintenant entre ces deux sens, Monsieur, j'y consens très-volontiers; et je ne me ferai point auprès de vous un mérite de ma complaisance, parce qu'il me semble que, quelque parti que vous preniez, l'un et l'autre sens confirmeront toujours la vérité de la création.

Si vous vous attachez au premier, les anciens philosophes ont gagné leur cause; ils ont pensé, ils ont raisonné, ils ont parlé comme nous et, comme nous, ils ont reconnu cette grande vérité.

Le second, supposez que vous le préfériez au premier, ne leur sera pas moins avantageux.

Si les idées de tout ce qui existe sont immuables, incréées, éternelles, et si c'est par cette raison qu'on dit que Dieu, qui les renferme dans son essence, est *un et toutes choses*, peut-on concevoir que celui qui, d'un côté, est le *Tout-Puissant*, suivant un des premiers axiomes de la très-ancienne philosophie, et qui, de l'autre, contient en lui ou plutôt est lui-même l'exemplaire, l'archétype, la réalité même et la vérité de toutes choses, n'en soit pas aussi la cause originaire et le véritable auteur.

Si le monde a été produit par hasard, à quoi servent les idées? Par quel bonheur le hasard les a-t-il prises pour règle?

Si le monde est éternel, et s'il existe de lui-même indépendamment de Dieu, c'était, en vérité, un meuble bien inutile chez la Divinité que des modèles de tout ce qui avait toujours existé indépendamment de son pouvoir, et sans qu'elle eût contribué en rien à lui donner le fond de son être. Dieu aurait eu en lui le plan d'un bâtiment déjà fait. Les idées éternelles, incréées, essences pures de tous êtres, ne seraient que les copies et non pas les originaux de toutes choses, et l'essence même de la Divinité ne serait plus que

comme une cire molle sur laquelle un monde éternel et indépendant aurait imprimé son image.

Dira-t-on que les idées, dans cette supposition, auraient servi du moins à régler la forme et la nature particulière de chaque être. Car c'est à cela peut-être qu'on voudra réduire toute l'opération de la Divinité dans la formation de l'univers; mais rien ne serait plus contraire à la nature des idées, suivant le système des pythagoriciens et des platoniciens. Ils n'ont jamais pensé qu'elles ne fussent représentatives, ou, pour mieux dire, qu'elles ne fussent les originaux que des formes ou des manières d'être qui constituent chaque nature ou chaque espèce particulière. Ils les ont regardées, au contraire, comme le modèle des substances les plus générales et de la matière spirituelle, et, si l'on peut parler ainsi, comme de la matière corporelle. C'est ce que Boëce exprime heureusement, lorsqu'il dit à Dieu :

..... Tu cuncta superno
Ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus ipse,
Mundum mente gerens, similique in imagine formas[1] : .

Aristote le reconnaît lui-même, quoique peu favorable à la doctrine des idées; et il remarque en plusieurs endroits que les partisans de cette doctrine les considèrent comme le principe de toutes choses.

Tout est donc compris dans les idées, substances, formes, matière, intelligence, natures générales et natures particulières. Il n'y en a aucune dont Dieu n'ait l'idée toujours présente, et cette idée en est la véritable essence, comme je ne saurais trop le répéter, parce que c'est le principe fondamental de la philosophie idéale.

Mais ce même principe renferme évidemment et nécessairement la vérité de la création.

En effet, comme il y a au moins une priorité dans l'ordre

[1] Liv. III, v. 6.

de la puissance, s'il n'y en a pas toujours une dans l'ordre du temps, entre la cause et l'effet, il y en a aussi nécessairement une entre le modèle ou l'archétype d'un ouvrage et l'ouvrage même. Il y en a encore davantage entre un modèle éternel par sa nature et une copie qui ne peut être considérée comme éternelle, s'il est vrai qu'elle ne le soit dans ce système qu'autant qu'elle participe à l'éternité de l'original. Enfin, il y en a infiniment plus entre un modèle qui est la plénitude de l'être même, et une copie qui n'est qu'une émanation ou un écoulement. Sous quelque image que l'on veuille se représenter cette opinion, on y trouvera toujours une dépendance nécessaire, essentielle et démontrée par la chose même, entre l'idée primitive et tout autre être inférieur, qui n'est que l'expression de cette idée. Voulons-nous nous en former une notion aussi correcte que sensible, en supposant même l'éternité de toutes les productions divines? Comparons l'idée à notre pensée, et l'être que représente l'idée à nos paroles. Je pense et je parle, mais je ne parle qu'après avoir pensé. Ma pensée est l'exemplaire, le modèle, l'essence même, en un sens, de ma parole; et ma parole est la copie, l'image, l'expression sensible de ma pensée. Il faut nécessairement que l'une précède, et que l'autre suive; quand je pourrais parler aussi vite que je pense, il y aura toujours une priorité au moins de cause et de principe dans ma pensée. Mes paroles n'en seront jamais que la répétition, comme la voix précède toujours l'écho, qui ne fait que rendre le son qu'il a reçu, si je puis ajouter encore cette seconde comparaison à la première. Il en est de même des idées dans la doctrine de leurs défenseurs; et vouloir qu'ils n'aient pas regardé tous les êtres comme une émanation de la Divinité, c'est soutenir qu'ils ont cru que la copie pouvait subsister sans l'original, ou indépendamment de l'original, que la parole ne supposait que la pensée, ou qu'un écho sans voix ou sans aucun son primitif n'était pas une chimère. Cependant il n'y a pas à choisir. Il faut fran-

chir ce pas hardiment, et attribuer une opinion si bizarre, si inconcevable, si contradictoire aux plus grands philosophes de l'antiquité, dès le moment qu'on voudra nier qu'ils aient regardé Dieu comme l'auteur et le créateur de toutes choses, et que c'est par cette raison qu'ils ont cru en donner une idée sublime lorsqu'ils ont dit que Dieu était en même temps *unum et omnia*.

Ce n'est pas après tout, Monsieur, que dans le fond j'aie peut-être meilleure opinion que vous des anciens philosophes. Je conviens avec vous qu'on dirait presque qu'ils n'ont écrit que pour nous faire voir que la *raison humaine est bien faible dans ceux mêmes en qui elle paraît avoir le plus de force, qu'ils ont touché aux vérités les plus importantes sans avoir su les saisir, et que les vérités mêmes qu'ils connaissaient n'ont souvent servi qu'à les précipiter plus profondément dans l'erreur*. Ce sont vos expressions, Monsieur, et j'y souscris de tout mon cœur. Mais c'est par cette raison même que lorsqu'ils parlent bien, et qu'ils s'expliquent d'une manière qui ne peut s'entendre que suivant les idées qui nous sont connues par la révélation, je crois reconnaître dans leurs discours les vestiges d'une ancienne tradition, toujours plus pure et moins altérée à mesure qu'on remonte plus près de sa source. J'y retrouve donc et j'y suis avec plaisir la trace de ces premières vérités, de ces vérités fondamentales qu'il importe souverainement à l'homme de ne pas ignorer, et dont il est peu croyable que Dieu ait laissé éteindre entièrement la mémoire chez tous les peuples de la terre à la réserve des Juifs. Plus vous regardez ces vérités comme étant au-dessus des forces de l'esprit humain, plus je me sens porté à croire qu'il a été digne de la bonté de son auteur d'en perpétuer le souvenir par une tradition non écrite que les pères transmettaient à leurs enfants. Celle de la création paraît s'être conservée dans l'opinion et dans le langage populaire, et il est assez vraisemblable que si l'on avait interrogé sur ce sujet les

paysans de l'Attique ou les personnes les plus simples d'Athènes, ils auraient peut-être mieux répondu que la plupart des philosophes. J'en juge par les poëtes, qui suivent ordinairement les idées du vulgaire, et dans lesquelles on trouve tant de passages où Dieu est représenté non-seulement comme le maître et le modérateur, mais comme le père et l'auteur de toutes choses. N'est-ce pas même ce qui sert de fondement au reproche que Lucrèce fait aux hommes, de regarder Dieu comme le principe de tous les effets dont ils ne sauraient découvrir la cause?

> Quorum operum causas nulla ratione videre
> Possunt; ac fieri divino numine rentur [1].

Tant il est vrai que dans le fond de notre âme il y a une notion profondément gravée de la toute-puissance de Dieu, notion aussi innée, quoi qu'en dise M. Locke, que celle de Dieu même, qui nous le représente naturellement comme l'auteur de tout, qui nous le fait regarder comme la cause générale, toujours en état de suppléer au défaut des causes particulières, et qui souvent a été plutôt obscurcie que dévoilée par la subtilité philosophique.

Ne cherchons pourtant, si vous le voulez, la suite de la tradition du grand fait de la création que dans la seule nation des philosophes. Faut-il supposer un grand nombre de degrés pour en composer cette espèce de succession par laquelle elle s'est conservée dans les écoles?

Je l'ai déjà dit ailleurs, Noé laissa sans doute ce précieux dépôt à ses enfants, et par eux il fut porté en Égypte. La mémoire en fut renouvelée par le séjour de plus de deux cents ans que les descendants d'Abraham firent dans ce pays. Moïse, qui, suivant les livres saints, fut instruit de toutes les sciences des Égyptiens, ne leur laissa pas ignorer

[1] Liv. I, v. 154.

ce qu'il savait lui-même par une tradition domestique. C'est dans le temps même de ce séjour des Hébreux en Égypte que les colonies des Égyptiens ont fondé les principales villes de la Grèce. C'est environ deux siècles après Moïse que les Grecs vont dans le même pays pour y chercher la source des anciennes traditions qui en avaient été apportées chez eux. Les premiers philosophes qui ont fait ce voyage sont ceux qui parlent le plus magnifiquement de la Divinité ; et c'est dans leur école que se sont conservées les expressions les plus sublimes de la toute-puissance de Dieu, de l'immense fécondité du premier Être, et surtout celle dont j'ai tâché de pénétrer le véritable sens, je veux dire l'*unum et omnia* des pythagoriciens, qui regardaient Orphée comme leur premier maître.

Je ne vois donc que les Égyptiens entre Noé et les Grecs, ou, si l'on veut resserrer encore ce milieu dans des bornes plus étroites, entre Moïse et les Grecs. Voyageons donc à leur exemple en Égypte, et voyons si la doctrine des Égyptiens, qui a été comme le canal par lequel la véritable tradition a pu se répandre dans la Grèce, a été tellement altérée dans ce passage, et si infectée par le mélange des fables, que cette tradition y ait été entièrement anéantie; ou si ce n'est pas sans fondement que la sagesse des Égyptiens a été célébrée dans toute la terre, et qu'on a cru que, sous des symboles grossiers et sensibles que le peuple a eu le malheur de prendre pour les choses qu'ils signifiaient, les prêtres de l'Égypte conservaient avec soin les plus grandes vérités, d'autant plus précieuses pour eux qu'ils se flattaient d'en avoir seuls l'intelligence.

Je laisse à M. Cudworth, et à la nation des critiques, le soin pénible d'examiner si les livres qu'on nous a donnés sous le nom d'Hermès, ou de Mercure Trismégiste sont ou entièrement supposés ou seulement interpolés, ou si, quand même la supposition de tout l'ouvrage serait constante, il n'en résulterait pas toujours une espèce de vérité sur les

anciennes traditions de l'Égypte, parce qu'il est peu probable que l'imposteur qui s'est caché sous le nom d'Hermès, ait été assez mal habile pour ne pas chercher à donner du moins quelque crédit à ses suppositions, en y mêlant des choses conformes à la doctrine des Égyptiens, afin de faire passer le faux à la faveur du vrai, suivant la méthode et l'industrie ordinaires de ceux qui fabriquent ces sortes d'ouvrages.

Mais j'avoue 1° que je suis fort frappé de ce que dit Simplicius sur ce sujet. Il m'est aussi peu suspect sur les Égyptiens que Plutarque ne l'était tantôt sur les très-anciens philosophes, et cela précisément par la même raison. Ce n'est point en louant l'Égypte, et par admiration pour l'antiquité, c'est au contraire en se moquant des Égyptiens, et en insultant pour ainsi dire à leur crédulité, qu'il atteste la certitude de leur ancienne tradition. Partisan de l'opinion d'Aristote sur l'éternité du monde, il s'oppose à lui-même l'autorité du législateur des Juifs, et il rapporte, au moins en substance, les premières paroles du livre de la Genèse, où Moïse explique si clairement et si simplement le fait de la création. Mais comment Simplicius répond-il à cette objection? *Si quelqu'un*, dit-il, *veut conclure de là que le temps ait commencé, ou qu'il y ait une génération faite depuis un certain temps, qu'il considère que ce n'est là qu'une tradition fabuleuse et tirée des fables d'Égypte.* Il se trompe certainement quand il traite de fable une si grande vérité; mais c'est par cette raison même que je le crois bien plus volontiers, lorsqu'il atteste le fait de cette prétendue fable, conservée, ou plutôt, selon lui, inventée en Égypte, dont il prétend que Moïse l'a tirée. Simplicius aurait-il pu parler de cette manière, si tous les savants n'avaient pas été persuadés que l'histoire de la création faisait partie des fables de l'Égypte ? Et en parlant ainsi, que dit-il autre chose, si ce n'est que l'ancienne Égypte, qui était regardée comme une terre fertile en histoires fabuleuses, avait produit celle de la créa-

tion avec les autres. Il n'y a donc qu'à changer ici le nom de fable en celui de vérité; il n'y a qu'à dire que ce n'est pas l'Égypte qui a appris à Moïse le fait de la création, mais que c'est Moïse qui l'a annoncé à l'Égypte, ou qui en a rappelé le souvenir aux Égyptiens; et il résultera toujours du témoignage de Simplicius, qui n'est nullement suspect, que la vérité de la création est si conforme à l'ancienne tradition de l'Égypte, qu'on l'a regardée dans l'antiquité comme une fable qui y était née.

2° Quoique la jeunesse, si je puis parler ainsi des témoins qui déposent en faveur des traditions égyptiennes, comme Simplicius, Porphyre, Eusèbe, Jamblique, etc., me jette d'abord quelque défiance dans l'esprit, je suis rassuré néanmoins par le concours et l'uniformité de leurs témoignages; et, comme on n'y oppose rien de contraire qui ne puisse être facilement réfuté, je ne puis m'empêcher d'y trouver au moins une grande apparence de vérité.

3° Je fais une réflexion qui me touche encore davantage : je vois, d'un côté, que toute l'antiquité grecque nous assure que c'est de l'Égypte qu'Orphée, que Pythagore et les plus sages des Grecs ont reçu leurs mystères philosophiques; je vois, de l'autre, que ces philosophes ont parlé de Dieu comme du premier principe, de la cause et de l'auteur de tous les êtres; je vois même que, selon Plutarque, ils étaient frappés de cette idée, qu'ils ne paraissent pas avoir fait attention à aucune autre cause; je juge donc du sentiment des pères par celui des enfants, et je dis : les Grecs, qui n'étaient en effet regardés par les Égyptiens que comme des enfants, ont été chercher la sagesse en Égypte, et ils ont ensuite annoncé dans leur pays une doctrine qui a fait cesser, au moins parmi les philosophes, les fables de l'ancienne Grèce, ou qui les a fait transformer en allégories. Ne dois-je donc pas reconnaître la source dans les ruisseaux, et attribuer les opinions des disciples à ceux qu'ils ont regardés eux-mêmes comme leurs maîtres?

4° Mais, au défaut de témoins contemporains, ne peut-on pas dire ici sans figure que les pierres mêmes parlent en faveur des traditions égyptiennes? Si l'on y trouve les mêmes expressions qu'Orphée, que Pythagore, que Xénophane, que Parménide et Platon ont rendues depuis si communes dans la Grèce, doutera-t-on que ce ne soit en Égypte que les Grecs les ont apprises, et qu'elles n'y aient eu le même sens que les Grecs leur ont donné? Vous reconnaissez ici, Monsieur, cette ancienne inscription qui existe encore à présent, et où ces paroles sont adressées à la déesse mystérieuse de l'Égypte : *Tibi uni, quæ es omnia, dea Isis;* on y voit les mêmes épithètes d'*un* et de *toutes choses* appliquées à la Divinité. C'étaient sans doute les expressions que la doctrine secrète et profonde des Égyptiens avait consacrées pour renfermer en peu de paroles une grande idée de la Divinité, et c'était apparemment par la même raison que les philosophes pythagoriciens étaient si jaloux de ces mêmes expressions qui étaient comme le symbole de leur théologie.

Appulée en a fait une longue et magnifique paraphrase; mais elle n'ajoute rien à l'idée que des termes si simples et si énergiques présentent d'eux-mêmes à un esprit attentif.

Il en est de même d'un autre monument encore plus célèbre de la même théologie, que Plutarque nous a conservé dans son *Traité d'Isis et d'Osiris;* je veux dire de cette inscription qu'on lisait encore de son temps dans le temple de Minerve ou d'Isis, à Saïs, et où la déesse disait d'elle-même: *Je suis tout ce qui a été, tout ce qui est, et tout ce qui sera* (paroles qu'Empédocle paraît avoir imitées dans le vers que j'ai déjà cité); *et aucun mortel n'a jamais pu lever mon voile.*

On ne sait dans quel sens l'historien Hécatée, cité par Plutarque dans le même endroit, a dit que les Égyptiens regardaient Dieu comme étant la même chose que l'univers. Mais si cette inscription mal entendue l'a induit en erreur, il est aisé de se convaincre qu'elle n'admet point un sens si grossier, et pour ainsi dire si matériel.

C'est Isis, c'est une seule déesse, une personne unique que l'on fait parler dans cette inscription; et si l'*un* que l'on trouve ailleurs n'y est pas exprimé, il est facile de l'y suppléer par l'unité de la Divinité qui explique elle-même son essence.

D'ailleurs, puisque ce sont ici les pierres qui parlent et qui rendent témoignage à la vérité, rien n'est plus naturel que d'expliquer une pierre par l'autre. Le marbre de Capoue, fait pour la même Isis et dans le même esprit, contient expressément l'*un* qui manque dans celui de Saïs; et l'opposition ou l'antithèse d'*unum* et d'*omnia* y est clairement marquée. On ne peut pas dire que l'*un*, surtout quand il est opposé à *toutes choses*, ne signifie pas un être ou une substance indivisible, ce qui est absolument incompatible avec l'idée d'un Dieu qui serait étendu, et par conséquent divisible, s'il était le monde même.

Enfin, toute l'antiquité nous assure que le Dieu des Égyptiens était un Dieu caché et invisible. Plutarque l'assure lui-même dans plusieurs endroits de son *Traité d'Isis et d'Osiris*; et on n'a besoin pour s'en convaincre que de lire simplement l'inscription qu'il rapporte. Que signifie en effet cet air de mystère dont on se sent d'abord frappé en la lisant, ce voile qui couvre la déesse, ce voile *que la main d'aucun mortel n'a jamais pu lever?* A-t-on besoin d'un interprète pour entendre ce langage, et pour y reconnaître l'essence divine, inaccessible à l'esprit humain, impénétrable à des yeux mortels? Ce symbole, ou cette figure, s'accorde tellement avec les images et les expressions de l'Écriture sainte, et elle convient si peu à l'univers, toujours exposé aux regards des hommes, et appelé par cette raison *le monde visible*, qu'il paraît également impossible et de trouver le monde matériel et sensible dans cette inscription, et de n'y pas trouver le caractère auguste de la véritable Divinité, invisible en elle-même, visible seulement dans ses ouvrages, qui en dépendent tellement pour leur création et pour leur con-

servation, qu'on peut dire qu'elle est toute en eux comme ils sont tous en elle.

Je me sens donc, après cela, un grand penchant à croire qu'il y a beaucoup de vérité dans les réponses de Jamblique à Porphyre sur la doctrine des Égyptiens, où, après avoir consulté leurs prêtres, il atteste que, suivant leurs anciennes traditions, ils reconnaissent un Dieu incorporel, un premier Être, source de toute la nature, simple, sans aucun mélange d'aucun autre être corporel ou spirituel, qui a précédé tous les êtres et toutes les causes, qui contient tout et qui donne tout, unité féconde de laquelle procède et à laquelle se rapporte la multitude de tous les êtres; enfin, pour lever toute difficulté, *qui a produit au dehors la matière même, en la séparant de l'essence universelle.*

Les sources de l'Égypte ne sont donc pas aussi empoisonnées qu'on pourrait se l'imaginer, en ne considérant que ce culte extérieur et profane, ces superstitions grossières et honteuses, cette prostitution sans frein et sans pudeur à l'idolâtrie, dont les anciens auteurs et même les prophètes sacrés nous ont laissé une si affreuse peinture. Faut-il s'en étonner, puisque le peuple choisi et la nation sainte ont souvent mérité les mêmes reproches que les Égyptiens? Toute chair avait corrompu sa voie; mais la corruption, quelque générale qu'elle fût, n'avait pas entièrement altéré ou perverti l'ancienne tradition. Le peuple avait pris l'ombre pour le corps, et la figure pour la vérité; mais le corps n'était pas détruit, et la vérité se conservait sous la figure, comme ces restes précieux de connaissance dont parle Aristote à la fin du treizième livre de sa *Métaphysique,* qui servent à retrouver les sciences dans le temps qu'elles paraissent perdues. Ne me dites donc point avec Jérémie : *Quid tibi via in viâ Ægypti, ut bibas aquam turbidam* [1]? Outre que nous ne savons pas si la dépravation y était aussi gé-

[1] Chap. II, v. 18.

nérale dans le temps que les premiers Grecs y ont voyagé, il ne parle que du commun des Égyptiens livré sans mesure au culte des faux dieux. Mais par ce que nous savons des traditions secrètes de leurs prêtres, nous voyons qu'il y a toujours resté quelques sources d'eaux vives, ou plutôt quelques ruisseaux dérivés d'une source beaucoup plus pure, et qui ont été le canal par lequel certaines vérités essentielles et fondamentales ont passé des Hébreux aux Grecs. C'est de là, selon Proclus (et pourquoi refuserions-nous de l'en croire, après tout ce que nous venons de voir?), c'est de là qu'*Orphée avait tiré* cette opinion que la première intelligence avait produit la *matière*. C'est là, comme il le dit encore, que Timée de Locres et Platon, son copiste ou son émule, avaient puisé la même doctrine. Tous ces rayons différents, toutes ces étincelles de vérité qui, lorsqu'on les envisage séparément, ne répandent qu'une lueur sombre et équivoque, forment, quand on les réunit, un corps de lumière qui ne permet presque pas de douter que sous des images et des expressions différentes, la vérité de la création n'ait toujours eu dans le monde des maîtres et des défenseurs.

J'avoue, Monsieur, que je me plais dans cette idée : vous l'appellerez peut-être la chimère de ma raison, ou mon roman de la tradition; mais je sens que mon esprit ou mon imagination s'y repose agréablement.

J'aime à répéter ce que dit saint Paul, que *Dieu ne s'est jamais laissé sans témoignage.* Les cieux ont toujours raconté sa grandeur, et le firmament a toujours annoncé sa puissance. Les hommes, avertis continuellement par ce grand spectacle d'en chercher le véritable auteur, ont-ils pu oublier entièrement ce qu'ils en avaient appris de leurs pères? Les prodiges étonnants que le bras de Dieu a opérés tant de fois en faveur de son peuple aux yeux des Égyptiens et de tous les ennemis d'Israël, n'en ont-ils pas rappelé souvent la mémoire? Les Grecs ne conviennent-ils pas avec les Égyptiens,

et les Égyptiens avec les Hébreux, dans la notion de l'Être suprême, dans l'idée d'un Dieu auteur, père et maître de toutes choses? Ne s'accordent-ils pas même dans cette expression abrégée de la Divinité, qui nous le représente comme *un en toutes choses;* expression qui, bien approfondie, renferme tout le mystère de la création, et qui après tout ne nous dit, à proprement parler, que ce que nous lisons dans les livres saints, que *toutes choses sont en Dieu,* et que *Dieu est dans tous.* Les prophètes surtout sont remplis d'images qui répondent parfaitement à cette expression, et qui ne font que la développer par les figures les plus sublimes. Parcourons seulement le psaume CIII : *La lumière est le vêtement de Dieu. Les cieux sont les voiles de son tabernacle. Son palais est le liquide de l'air. Les nuées lui servent de char. Il est porté sur les ailes des vents.* Voilà l'explication aussi noble que simple de cette expression que Dieu *est toutes choses.* Les êtres spirituels ne font sentir leur présence locale que par leur action locale. Ils sont où ils agissent. Dieu est partout, et il ne tient qu'à nous de le voir partout, parce qu'il agit *en tout.* C'est ce que saint Paul disait aux Athéniens : *Nous vivons en Dieu, nous sommes mus en Dieu ;* en un mot, *nous existons, et nous sommes en Dieu.* L'Aréopage n'est point étonné de toutes ces expressions; il n'est point surpris d'entendre dire à saint Paul que c'est Dieu qui a créé toutes choses. Il ne s'émeut, il ne lui impose silence que lorsqu'il l'entend parler de la résurrection. C'est que la première vérité lui était devenue familière par les écrits et par les disputes continuelles des philosophes; au lieu que les plus habiles d'entre eux n'ayant porté leurs spéculations que jusqu'à la transmigration des âmes, ou à la métempsycose, l'idée de la résurrection, si contraire à la nature, révolte l'esprit des Athéniens, et leur fait regarder saint Paul comme un discoureur et un conteur de fables, qui ne méritait plus d'être écouté.

Je ne m'attendais pas, Monsieur, à faire une si longue

dissertation sur l'*unum* et *omnia* des pythagoriciens; et cependant je supprime encore un grand nombre de réflexions qu'une imagination sans doute trop féconde fournirait à ma plume, si ma plume ne se lassait pas de la suivre; mais il me semble que j'en ai assez dit, au moins pour justifier Plutarque, et pour faire voir que ce n'est ni par crédulité, ni par entêtement pour l'antiquité, qu'il a dit que les très-anciens philosophes, ou ceux qu'il appelle théologiens, n'avaient reconnu qu'une cause unique et universelle, qui n'était autre chose que l'Être suprême ou la Divinité.

Respirons un moment en cet endroit, et tâchons, s'il se peut, d'égayer une matière aussi sérieuse qu'importante. Votre modestie ou votre discrétion ne conviendra peut-être pas de ce que je vais dire; mais, s'il m'est permis d'en ôter le voile, ce qui est presque aussi difficile que de lever celui de la déesse Isis, je m'imagine entrevoir dans le fond de votre âme que vous n'êtes pas fort éloigné de penser de moi ce que Velléius dans Cicéron a dit de Chrysippe, qu'en voulant concilier les fables d'Orphée, de Musée, d'Hésiode et d'Homère, avec ses opinions sur les dieux, il fait si bien qu'on dirait *que ces anciens poëtes, qui n'y ont pas seulement pensé, aient tous été stoïciens*. C'est ainsi, dites-vous peut-être en vous-même, que par un autre tour d'imagination, et par des interprétations plus spécieuses que solides, j'ai trouvé le moyen de faire parler ces mêmes poëtes et quelques philosophes qui les ont suivis, comme s'ils avaient tous été chrétiens; ou, si j'étais capable d'en venir aux invectives pour répondre à cette objection, et que je voulusse vous reprocher, de ma part, que vous parlez comme un épicurien, ce serait alors que vous prendriez un ton sérieux pour me dire que tous les discours des poëtes ne sont souvent que des hyperboles, ouvrage d'une imagination échauffée, plus propres à embellir leurs vers qu'à donner aux hommes une juste idée de la Divinité; qu'on peut les comparer aux anciens oracles qui ont dit quelquefois la vérité sans savoir

qu'ils la disaient; que les expressions des philosophes, et ce langage des marbres d'Égypte, dont je suis si frappé, ne sont que des énigmes semblables à ces sphinx que les Égyptiens plaçaient au-devant de leurs temples, énigmes qu'ils n'ont jamais expliquées d'une manière claire et précise, et que nous entendons peut-être tout autrement qu'ils ne les entendaient eux-mêmes; qu'enfin tant qu'on ne fera pas voir, par des témoignages incontestables, qu'ils ont reconnu formellement que Dieu avait pu tirer l'être du néant, et faire de rien quelque chose, ce qui suppose ou plutôt qui confirme clairement l'idée de la création proprement dite, on n'aura sur ce sujet que des vraisemblances ou des probabilités qui seront peut-être démenties par des principes contraires des mêmes philosophes, et surtout par ce grand axiome de l'ancienne philosophie, dont les déistes convenaient avec les athées, que rien ne se fait de rien, *ex nihilo nihil*.

Voilà donc le dernier degré où il faut que je tâche d'arriver, Monsieur, pour achever de plaider devant vous la cause des anciens philosophes sur la connaissance de la création.

Dieu agit par la seule efficace de sa volonté. C'est le premier degré et le premier pas que j'ai distingués dans le chemin que les anciens philosophes ont fait vers la vérité.

Dieu est non-seulement puissant par sa seule volonté, mais tout-puissant, et son attribut essentiel est de pouvoir tout ce qu'il veut. C'est le second.

Dieu a fait toutes choses, *un* en lui-même, *tout* dans ses ouvrages. C'est le troisième.

Mais comment, ou plutôt de quoi a-t-il fait toutes choses? Est-ce d'une matière préexistante et indépendante de Dieu même, ou le néant est-il devenu fécond entre ses mains, et est-il vrai, selon quelques-uns des anciens philosophes, que de rien il ait tout fait? Ce sera le quatrième degré, si je puis parvenir à établir cette vérité par des preuves solides.

Je ne choisirai que les plus fortes, et celles qui me paraî-

tront au-dessus de toute contradiction, jusqu'à ce que vous y ayez répondu. Je vous ferai grâce par cette raison de ce que dit Aristote, dans son livre *de Cœlo*, que *tous les philosophes tiennent que le monde a été fait*, mais que *les uns le croient éternel*, et *les autres corruptible*. Il réfute les premiers, en disant qu'*on ne peut soutenir qu'une chose soit en même temps créée et éternelle que lorsqu'il s'agit de ce que nous trouvons dans plusieurs choses ou dans toutes*, paroles qu'on ne saurait guère entendre que de la matière ou du mouvement, ou de tous les deux ; et j'en pourrais conclure que, comme Aristote a cru que le mouvement, quoique éternel, était produit par Dieu, il permet aussi aux autres philosophes de croire que la matière est produite par Dieu de toute éternité; mais je me hâte d'arriver à des arguments plus décisifs.

La même impatience me fera passer légèrement sur ce passage de Mégasthènes rapporté par Strabon, où il dit que la philosophie des Indiens s'accorde en beaucoup d'articles avec celle des Grecs. Les uns disent, comme les autres, « *que le monde* a été fait et qu'il peut être détruit, ou qu'il est corruptible, γεννητος και φθαρτος ; que Dieu, qui l'a fait et qui le gouverne, est répandu ou est présent dans tout l'univers. » Vous prétendriez peut-être me fermer d'abord la bouche, par la distinction que vous feriez entre la formation du monde et la création de la matière; car je prévois que vous serez d'assez difficile composition pour ne rien admettre qui vous paraisse avoir encore quelque chose d'équivoque.

J'insisterai un peu plus sur ce qu'Aristote dit de Démocrite. Ce dernier philosophe voulant prouver qu'il fallait nécessairement admettre quelque chose d'éternel pour sauver sans doute son hypothèse de l'éternité des atomes, se servait, selon Aristote, de l'exemple des temps que presque tous les philosophes regardaient comme n'ayant jamais commencé. Or, je demande ici à quels philosophes Démocrite parlait, quand il était réduit à employer l'exemple du temps,

pour prouver qu'il y avait quelque chose qui était éternel, et qui n'était pas Dieu. N'est-il pas visible qu'il fallait nécessairement qu'il y eût alors des philosophes qui crussent que tout avait commencé? L'exception de Démocrite prouve la généralité de leur opinion, autrement il aurait combattu contre un fantôme; et, si ces philosophes avaient reconnu quelque autre être qui n'eût pas commencé, il n'aurait pas manqué de leur opposer l'exemple de cet être, sans recourir à l'exemple du temps, exemple qui cependant n'était pas d'un fort grand poids. L'éternité du temps, quand même ces philosophes l'auraient admise en niant l'éternité de tout le reste, ne prouvait rien contre la création du monde, parce que ces philosophes pouvaient croire que la durée de Dieu même était le temps, qui par cette raison n'avait jamais commencé. Il y a plus, s'ils avaient pris le parti d'abandonner l'éternité du temps, comme Platon qui a osé la nier, on aurait vu d'un côté Démocrite avec ses sectateurs soutenir qu'un être comme ses atomes pouvait être éternel sans être Dieu; et, de l'autre, un grand nombre de philosophes dire que toutes choses avaient commencé, à l'exception de Dieu seul, sans cependant qu'il fût arrivé aucun changement dans leur système, si ce n'est de renoncer à leur opinion sur l'éternité du temps, comme Platon l'a fait dans la suite. Il me semble que ce raisonnement, bien médité, pourrait être fort avantageux à la cause des anciens philosophes; mais vous voulez quelque chose de plus qu'un raisonnement.

J'entre donc dans des preuves de fait qui vous paraîtront peut-être plus considérables, et j'y entre par ce passage de l'auteur du livre *du Monde*, auteur qui est au moins très-ancien, et qui pourrait bien être Théophraste, si ce n'est pas Aristote même. Nous voyons au moins qu'Apulée, qui n'a fait presque que le traduire mot pour mot dans son *Traité du Monde*, déclare, au commencement, qu'il ne fait que suivre les traces d'Aristote et de Théophraste.

Cet auteur, quel qu'il soit, s'accorde parfaitement avec

Plutarque, lorsqu'il dit que c'est une très-ancienne tradition et une opinion transmise par les pères à leurs enfants *que tout est né de Dieu, et que c'est par Dieu que tout existe pour nous :* paroles qui confirment encore ce que j'ai répété tant de fois, et que je ne saurais trop redire de la voie par laquelle la vérité de la création s'est perpétuée dans le genre humain.

Il établit, d'un autre côté, ce grand et admirable principe, *qu'aucune nature considérée en soi ne se suffit à elle-même, privée de la conservation qui vient de Dieu.*

Souffrez donc que je vous interroge encore, Monsieur, et que je vous demande si une nature, qui ne se suffit pas à elle-même pour se conserver, peut se suffire à elle-même pour se créer, et si un philosophe, qui a cru que nul être ne pouvait persévérer dans son existence si Dieu ne le soutenait continuellement, a pu penser qu'il y eût un seul être qui eût pu se donner, sans Dieu, cette même existence qu'il ne peut se conserver sans Dieu. Il n'y a point ici d'exception ni de distinction. L'auteur exprime sa pensée par une proposition négative universelle : *Nulle nature ne se suffit à elle-même;* nulle nature ne continue d'être si Dieu ne la conserve : donc, nulle nature n'existe si Dieu ne la crée.

Il ne me serait peut-être pas impossible de tirer aussi cette conséquence des principes d'Aristote même, et de faire voir que toute la question à son égard se réduit à savoir si Dieu a créé le monde dans le temps ou dans l'éternité, question bien différente de celle de la création considérée en elle-même, et qui est si problématique, suivant les lumières de notre raison, que si la révélation ne nous avait éclairés sur ce point qui dépend d'une volonté positive de Dieu, nous pencherions peut-être plus à croire que le monde a toujours été créé, qu'à supposer qu'il a eu un commencement, ou du moins nous trouverions peut-être plus de difficulté à concevoir le dernier qu'à comprendre le premier.

Mais Aristote mérite peut-être d'être examiné séparément sur ce point, comme Platon ; et d'ailleurs nous n'en sommes encore qu'aux très-anciens philosophes cités en général par l'auteur du livre *du Monde*, comme par Plutarque. Ainsi, je ne parlerai ici d'Aristote que par rapport aux opinions qu'il nous a conservées en faisant mention des philosophes qui l'avaient précédé.

Je passe donc à un autre argument qu'il me fournit en distinguant deux sortes de philosophes : les uns qui ont cru que la matière était corporelle, et les autres qui l'ont regardée comme incorporelle.

Attachons-nous aux derniers, et reprenons d'abord trois principes incontestables dans leur doctrine :

1° Ils croyaient un Dieu incorporel, un être suprême et tout-puissant.

2° Ils le regardaient comme l'unique auteur et du mouvement de la matière, et du temps même, qu'ils distinguaient exactement de l'éternité, et qui n'était, selon eux, que la mesure du mouvement.

3° Tout changement d'être ou de manière d'être, dans leur langage, comme dans celui d'Aristote, était appelé *un mouvement*.

Sur ces notions générales, qui n'ont pas besoin de preuve, et surtout auprès de vous, Monsieur, qu'il me soit permis de raisonner en cette manière.

La matière incorporelle dans son origine, selon ces philosophes, n'a pu devenir corporelle, comme elle l'est à présent, que par un mouvement, ou, si vous le voulez, par un changement d'être, qui d'une substance spirituelle en a fait une substance corporelle.

Dieu seul, auteur, selon les mêmes philosophes, de tous les mouvements ou de tous les changements d'être, de quelque nature qu'ils soient, a pu produire ce changement ou cette transmutation plus qu'élémentaire, qui a fait succéder le corps à l'esprit.

Or, ce changement n'est autre chose que la création même, qui a fait que la matière, qui n'existait auparavant que d'une manière spirituelle, a commencé d'exister d'une manière corporelle.

Donc ces philosophes ont reconnu sous un autre nom, et ont seulement exprimé dans un langage différent du nôtre, ce que nous entendons par le mot de création.

Il resterait, pour lever toute difficulté, de faire voir que ce qu'ils appelaient matière incorporelle, n'était vraiment qu'une idée purement spirituelle contenue dans l'essence de la Divinité. Mais c'est ce qui est dit expressément dans l'ouvrage de Timée de Locres, comme je l'expliquerai plus amplement, si j'ai le courage de porter cette discussion jusqu'à l'examen du sentiment de Platon.

Je me suis déjà servi du système des idées, pour expliquer l'*unum et omnia* des pythagoriciens. Mais j'en ferai ici un usage encore plus convaincant, selon ma manière de penser, pour en former un troisième argument en faveur des anciens philosophes sur la connaissance de la création.

Je n'aurai besoin pour cela que des termes mêmes dont Aristote se sert pour expliquer en deux mots la doctrine des pythagoriciens et de Platon sur les premiers principes. C'est dans le premier livre de sa métaphysique qu'il dit que, selon ces philosophes, *les idées sont la cause de tous les êtres, pour être ce qu'ils sont, et que la cause des idées mêmes est l'un.* Telle était donc leur doctrine, suivant Aristote, c'est-à-dire l'auteur le plus jaloux de la gloire de Platon, et qui s'en est fait une de le contredire autant qu'il a pu. Dieu est la cause des idées [1], et les idées sont la cause de tous les êtres. Elles sont la production éternelle de l'entendement divin, et en même temps le modèle efficace de tout ce qui n'est point Dieu. Or, celui qui est la cause de la

[1] M. le chancelier d'Aguesseau ne fait ici que rapporter les principes de Platon.

cause, n'est-il pas aussi la cause de l'effet? Le premier moteur n'est-il pas la cause du dernier mouvement, comme de tous ceux qui sont entre le premier et le dernier? Celui qui est la source de l'idée spirituelle de la matière, laquelle produit ensuite la matière corporelle, n'est-il pas aussi la source de cette matière, d'autant plus que c'est toujours l'*un*, c'est-à-dire Dieu, qui applique la cause et qui la rend féconde par sa volonté, suivant ces deux vers où Empédocle définit ainsi lá Divinité :

Αλλα φρην ιερη και αθεσφατος επλετο μουνον,
Φροντ.σι κοσμον απανθα καταισσουσα θοησιν.

Aimeriez-vous mieux, en vérité, attribuer aux idées l'honneur de la création, que d'en donner la gloire à l'auteur des idées, qui, dans cette doctrine, doit être appelé la cause des causes?

Enfin, quoique tout ce que je viens de dire renferme plus qu'éminemment cette vérité, que *c'est de rien que Dieu a tout fait,* s'il faut néanmoins, pour ôter toute équivoque, trouver encore cette expression même dans les anciens philosophes, il ne sera peut-être pas bien difficile de porter la preuve jusqu'à ce dernier point.

Aristote dans le treizième livre de sa *Métaphysique*, et faisant, comme en beaucoup d'autres endroits de ses ouvrages, la critique des anciens philosophes, pour s'élever au-dessus d'eux, dit précisément, et à la lettre, qu'il y en a qui *font les êtres de ce qui n'était pas*, ou du *néant,* εκ του μη οντος ποιουσι τα οντα. Mais il explique cette doctrine avec bien plus d'étendue dans le discours qu'il a fait sur Xénophane. Il y combat les sentiments de ce philosophe, que je soupçonne, non sans beaucoup d'apparence, qu'il entendait mal, ou qu'il expliquait peut-être plus mal qu'il ne l'entendait. Selon lui « Xénophane prouvait que *toutes choses* étaient l'*un*, ou que l'*un* était *toutes choses*, » parce qu'autrement

il s'ensuivrait qu'il y aurait des *êtres faits de rien*. Dans cette supposition, qu'il serait fort aisé de mieux expliquer qu'Aristote, mais dont il ne s'agit pas ici d'examiner le véritable sens, il dit qu'il y aurait des philosophes qui ne seraient pas effrayés d'une telle conséquence, et qui « *adopteraient bien plus volontiers l'hypothèse de l'être tiré du néant* ou *fait de rien*, *qu'ils ne se porteraient à croire qu'il n'y a pas plusieurs êtres. On soutient fortement de leur part*, ajoute Aristote, *que ce qui n'est point, peut exister, quoiqu'il y ait aussi plusieurs êtres qui ne sont pas faits de rien*, c'est-à-dire qui sont formés d'un autre être. *Et ce ne sont pas*, dit-il, *des aventuriers qui ont tenu ce langage*, *c'est une partie de ceux qui ont eu la réputation de Sages* ; » c'est ce qu'on a appelé depuis philosophes. « *Hésiode*, sans aller chercher plus loin, *ne dit-il pas que le chaos a été le premier produit avant toutes choses*, *ensuite la terre et l'amour. Tout le reste*, selon lui, *a été produit ou formé de ces premiers êtres ; mais ces premiers êtres ont été faits de rien* ; τα δ' αλλα φησι γενεσθαι· ταυτα δ' εξ ουδενος. Beaucoup d'autres encore disent que rien n'est (c'est-à-dire *n'est* de soi-même, n'a *l'être nécessaire*), *mais que tout a été fait, voulant dire que de ce qui n'était pas, a été fait tout ce qui est.* » Enfin il observe, vers la fin du même discours, qu'il y avait plusieurs philosophes qui croyaient que *le chaos d'Hésiode* n'est autre chose que *le vide*, ou l'espace *qu'il a fallu créer avant toutes choses*, *pour être la place ou le lieu des corps.*

Puisque nous parlons ici du chaos, j'avoue, Monsieur, que j'attends avec impatience que vous disiez : *Fiat lux!* Car jusque-là je me sentirai fort porté à croire que le prétendu axiome de l'ancienne philosophie : *Rien ne se fait de rien*, n'a pas été universellement admis par tous les philosophes, et qu'il y en a un grand nombre qui ont soutenu, comme ce dernier passage d'Aristote le marque si clairement, qu'il était possible que l'être sortît du néant, que ce qui n'était pas devînt ce qui est, en un mot que de rien Dieu en fît

toutes choses : et parler ainsi, n'est-ce pas reconnaître ouvertement la vérité de la création?

Je ne suis point surpris après cela qu'Hyéroclès, que Porphyre, qu'Iamblichus, que Plotin, aient déclaré si nettement que la matière était l'ouvrage de Dieu, et, s'ils ont ajouté qu'il la produisait éternellement, ils ont reconnu au moins qu'elle était créée et dépendante de l'Être suprême. Ils avouaient donc la vérité de la création, et il ne restait plus que de disputer avec eux, comme avec Aristote, sur le temps de la création.

Que direz-vous encore de Sénèque qui, quoïque récent par rapport à la grande antiquité des philosophes dont j'ai parlé dans cette lettre, peut être regardé au moins comme l'écho d'une tradition beaucoup plus ancienne que lui?

Au commencement de ses questions naturelles, il donne une idée générale des différentes opinions des philosophes sur le monde et sur la Divinité. Il fait l'éloge de la métaphysique qui a pour objet des matières si élevées, et il met au nombre de ses avantages le don de connaître la mesure et les bornes de chaque être, de savoir *jusqu'où s'étend le pouvoir de Dieu, s'il forme la matière* dont il veut faire ses ouvrages, *ou s'il se sert d'une matière qu'il trouve déjà existante, si l'idée précède la matière, ou si la matière précède l'idée?* (*materiam ipse sibi formet, an data utatur, utrum idea materiæ prius superveniat, an materia ideas?*) Il ne propose point ces doutes comme des questions nouvelles, il ne se fait point honneur de les avoir imaginées; il n'en parle que comme des objets communs et ordinaires de la métaphysique, comme du sujet ancien et perpétuel des disputes philosophiques. Pouvait-il donc attester plus clairement que la création de la matière même était un point agité entre les philosophes? et si cela est, peut-on soutenir qu'ils n'en aient eu aucune connaissance?

Il me semble donc, Monsieur, que dans ma quatrième proposition, ou dans le quatrième degré d'une discussion

que vous m'avez fait entreprendre, je marche encore plus que dans les degrés précédents, au moins à la lumière d'une très-grande vraisemblance; et, pour les réunir tous dans une récapitulation abrégée, la seule espèce de péroraison qui fût permise à l'Aréopage, je dois dire, en finissant mon apologie des très-anciens philosophes, qu'il résulte de cet examen de leur doctrine que les plus sages et les plus éclairés d'entre eux ont connu :

1° Que Dieu agit par la seule efficace de sa volonté;

2° Que sa volonté est toute-puissante, et qu'il peut tout ce qu'il veut;

3° Que c'est Dieu qui a fait toutes choses, c'est-à-dire le monde intelligible comme le monde sensible;

4° Que c'est de rien que Dieu a fait tout, créateur de la matière comme de la forme, auteur de l'être même comme des manières d'être.

Je devrais à présent passer au second âge que j'ai distingué d'abord dans la philosophie; et, pour répondre pleinement à votre question, expliquer le sentiment de Platon, y ajouter même par surcroît celui d'Aristote, et examiner enfin si l'argument négatif que vous tirez du silence de beaucoup d'auteurs anciens est aussi puissant qu'il vous l'a paru d'abord; mais je suis fort las d'une matière qui m'a mené beaucoup plus loin que je ne le croyais, et vous devez l'être encore plus que moi : il est donc temps, et c'est même y penser trop tard, il est temps de finir une lettre dont la longueur énorme ne peut être excusée que parce que c'est le fruit de mon loisir, et qu'elle a servi ou d'occupation ou d'amusement à ma solitude. Je la comparerais volontiers à ces corbeilles des solitaires de la Thébaïde, qui n'étaient bonnes que parce qu'elles les occupaient, et qu'on jetait au feu après les avoir faites. Je serais bien tenté d'y jeter en effet ma lettre, si je n'espérais qu'elle m'attirât de meilleures choses de votre part. Je l'achèverai au moins dans le même esprit avec lequel je me suis engagé dans cette dissertation.

Ne croyez donc pas, Monsieur, que je veuille encore rien affirmer sur la question que j'y ai traitée. Je n'ai prétendu, comme je l'ai déclaré plusieurs fois, que soutenir devant vous la cause des meilleurs philosophes de l'antiquité. Vous en êtes le vrai juge par l'étendue et la supériorité de vos connaissances; vous ne l'êtes pas moins par mon consentement et ma soumission aussi volontaire que raisonnable. Si j'ai paru quelquefois, dans le progrès de mon raisonnement, prendre un ton plus affirmatif, et parler comme un homme persuadé, ce n'a été que pour donner plus d'essor à mon esprit, et plus de force aux arguments que je vous ai proposés. J'ai fait à peu près comme Glaucon et Adimante dans la *République* de Platon. Ils embrassent d'abord une opinion contraire à celle de Socrate, et la soutiennent de toutes leurs forces, pour lui donner lieu de les mieux instruire, ne disputant que pour être plus solidement réfutés, et ne cherchant dans ce combat, comme Socrate le dit ailleurs de lui-même, que le plaisir de mieux sentir dans leur défaite toute l'évidence de la vérité. C'est précisément ma disposition, Monsieur; elle vous montrera au moins toute l'estime dont je suis rempli pour vous, et je n'ai pas besoin de vous dire après cela que personne ne peut être à vous plus véritablement et plus parfaitement que moi, etc.

IV.

Explication de la manière dont les théologiens ont soutenu que le dogme de la création ne peut pas être démontré par la raison. De la source du plaisir que les ornements du langage nous font éprouver.

Il y a longtemps, Monsieur, que j'hésite à vous envoyer le volume plutôt que la lettre qui est jointe à celle-ci. J'aurais bien voulu pouvoir l'abréger, mais la patience m'a manqué encore plus que le temps pour la rendre plus courte ; et puisque vous insistez toujours à demander des preuves de fait, sans vous contenter de ce que j'ai dit sur la question de droit, je vous l'envoie telle qu'elle est, cette énorme épître, bien éloigné de croire, comme vous voulez m'en flatter par votre dernière lettre, que je puisse *effacer les philosophes et les savants*, et encore plus d'avoir l'*ambition démesurée de vouloir être le premier des hommes en toutes choses*. Vous me prodiguez des éloges dans le temps que je ne vous demande que de l'indulgence. Je me contente de former des doutes, tout au plus des opinions probables, que je laisse mûrir, non par le temps, comme disent les casuistes, mais par la solidité de votre jugement. Par exemple, j'ai de la peine à convenir de ce que vous dites dans votre dernière lettre, que les théologiens ont cru qu'on ne pouvait démontrer par la raison le dogme de la création. Je sais bien que saint Thomas le dit formellement ; mais je soupçonne que son raisonnement ne tombe que sur ce dogme pris en son entier, tel que Dieu nous le révèle dans les livres saints, c'est-à-dire avec cette circonstance que la création

a commencé; parce qu'en effet ce point, qui dépend uniquement de la volonté positive de Dieu, ne peut nous être connu que lorsqu'il veut bien nous l'apprendre lui-même par la révélation ; et ce qui me porte à conjecturer que c'est peut-être en ce sens que saint Thomas a dit qu'on ne pouvait démontrer par la raison le dogme de la création, c'est le grand soin qu'il prend, dans cette question comme dans toute autre, de sauver l'honneur d'Aristote en distinguant deux opinions différentes qui ont partagé les anciens philosophes sur le point de la création ; les uns ayant cru le monde non-seulement éternel, mais indépendant; et les autres, du nombre desquels il semble mettre Aristote, ayant admis l'éternité du monde, mais non pas son indépendance, et, si je puis hasarder ici un mot nouveau, son improduction. Voilà encore un doute que je vous laisse à discuter, Monsieur, et que je me contente d'avoir fait naître.

J'espère qu'à la fin vous vous lasserez de consulter un homme qui ne sait que douter, et dont les doutes sont comme des songes pénibles dont on ne voit point la fin. Mais, puisque vous me demandez encore mon sentiment sur une matière qui m'aurait pu être autrefois plus familière que les nombres ou les idées de Pythagore, je vous dirai d'abord que je m'y trouve beaucoup moins embarrassé que sur la question de la création; je m'y engage même sans aucune crainte de me tromper: je n'ai qu'à choisir entre vous et vous-même; et, de quelque côté que mon choix se détermine, je suis sûr de bien choisir, parce que je penserai toujours ou comme vous avez pensé autrefois, ou comme vous pensez à présent, et par conséquent je ne saurais mal penser. Peut-être même ne serai-je pas obligé de faire un choix, ni de prendre parti entre vos premières et vos dernières pensées; il me semble, en effet qu'il n'y a qu'à les réunir pour expliquer pleinement et entèrement la cause du plaisir que la métaphore, les pensées brillantes et les autres ornements du langage font à notre âme; le même objet peut faire sur nous en même

temps plusieurs impressions agréables. Je considère un beau tableau, je me sens frappé de la correction et de la facilité du dessin, j'admire le choix du sujet et de ses circonstances, la beauté de l'ordonnance et de la composition, la variété et le contraste des figures, la vérité et la naïveté du coloris, les effets de l'ombre et de la lumière, la force et les grâces de l'expression; toutes ces impressions différentes se réunissent en une seule, parce qu'il n'en résulte que l'idée d'une perfection totale, qui est la fidélité d'une imagination si parfaite que l'art s'y cache lui-même, et qu'on la prend pour la nature : telle est la première impression générale qui se fait sentir en nous à la vue d'une belle peinture. Mais outre cette première espèce de plaisir qu'elle nous fait, et qui n'est presque qu'un plaisir de l'esprit qui s'occupe agréablement à comparer des rapports, et qui jouit, pour ainsi dire, de la clarté d'une image si ressemblante à la vérité, il y a encore d'autres impressions accessoires qui vont jusqu'au cœur, qui le remuent, qui l'agitent, et qui excitent en lui les mêmes passions ou les mêmes sentiments dont il voit une vive peinture, et comme notre âme goûte avec plaisir cette espèce d'agitation légère qui, sans la troubler véritablement, lui donne une émotion agréable par l'attrait qu'elle a pour les choses sensibles, c'est un second genre de satisfaction qu'elle éprouve à la vue d'un beau tableau, et qui la chatouille, si l'on peut parler ainsi, encore plus que le premier; l'un est un plaisir de lumière, et l'autre un plaisir de sentiment. Ils se font sentir en même temps dans notre âme, et ils se tiennent la main, en quelque manière, comme pour s'aider mutuellement. La justesse du rapport réveille le sentiment, et le sentiment réveillé nous applique et nous attache encore plus à pénétrer toute la justesse et toute la délicatesse du rapport.

Cette image ou cette comparaison me plaît d'autant plus, Monsieur, qu'il me semble qu'elle peut vous concilier aisément avec votre ami, ou plutôt avec vous-même; tous les

ornements du langage sont comme les beautés de la peinture, la clarté est sans doute le principal objet de tout homme qui parle et le premier plaisir de tout homme qui écoute, comme la fidélité ou la vérité de l'imitation est le fondement de la gloire du peintre et de la satisfaction du spectateur; mais, outre le plaisir d'être éclairé ou de comparer les rapports de la copie et de l'original, l'homme veut être touché, sentir son âme en mouvement, et joindre le sentiment à la lumière. C'est ce que les images sensibles, c'est ce que l'art d'émouvoir les passions font dans l'éloquence comme dans la peinture; parce que concevoir et aimer la vérité, ce sont les deux grands plaisirs de l'homme, ou plutôt c'est l'homme tout entier. Pour comprendre combien ces deux plaisirs sont différents, et combien celui de sentiment ajoute à celui de lumière, il n'y a qu'à s'interroger soi-même, et comparer l'état où l'on se trouve à la récitation d'une belle tragédie ou d'un discours très-éloquent, avec la situation où nous met une démonstration de géométrie ou la plus belle exposition d'une vérité de la même nature. La clarté peut être égale des deux côtés, mais le plaisir ne le sera pas, au moins pour le commun des hommes, pour qui des figures de la rhétorique ont été inventées. Il y a donc quelque chose de plus que le plaisir de la clarté qui les charme et qui les transporte; qu'on leur dise la même chose en termes très-clairs, mais très-simples, qu'un poëte ou un orateur leur présente dans un style figuré et plein d'images, ils demeureront froids et indifférents; ce n'est pas qu'ils entendent moins bien la pensée, ou que leur attention ait besoin d'être excitée pour la bien comprendre; il ne s'agira souvent que d'une pensée fort commune et à la portée de tous les esprits; ils seront également éclairés; mais ils ne seront pas également touchés. Il y a sans doute un plaisir attaché à l'évidence et à la clarté des idées et des raisonnements, c'est ce qu'il me semble que saint Augustin appelle *gaudium de veritate;* l'âme sent par là la perfection de sa nature; elle jouit

des forces de son intelligence, elle rentre au moins en partie dans la possession de son état naturel, qui aurait été de connaître pleinement la vérité. Mais ce plaisir n'est qu'une joie pure et tranquille, une volupté trop délicate, si je l'ose dire, et trop spirituelle pour être goûtée parfaitement; je parle toujours du commun des hommes : elle n'affecte que la partie la plus élevée, et, pour parler le langage des mystiques, que la cime de l'âme. Il nous faut ordinairement quelque chose de plus grossier et de plus sensible; l'esprit est satisfait, mais l'imagination ne l'est pas : c'est elle qui produit les images et les figures, et c'est pour elle qu'elles sont produites ; elles ne devraient servir qu'à rendre l'esprit plus attentif, et par là plus susceptible de la clarté des idées, mais il s'attache à leur écorce souvent plus qu'à leur substance même, et il en est à peu près de la nourriture spirituelle comme de la nourriture corporelle. L'assaisonnement ne devrait servir qu'à réveiller un appétit languissant, mais les hommes en sont souvent plus piqués que de la viande qui les nourrit, et il n'y a point de gourmand qui ne distingue parfaitement le plaisir d'apaiser sa faim par une nourriture solide, et celui de satisfaire son goût par un mets délicieux. Vous l'êtes si peu, Monsieur, que vous n'avez peut-être jamais pensé à faire cette distinction : vous portez la même pureté de goût dans les opérations de l'esprit, et c'est ce qui vous fait pencher à croire que tous les assaisonnements du langage se terminent à augmenter le plaisir de l'évidence, parce qu'en effet ils ne devraient servir qu'à cet usage; mais vous avez plus besoin que moi de l'avis que vous me donnez d'être en garde contre mon esprit, et de ne pas juger des autres par moi. Au reste, ces deux plaisirs que je distingue dans les beautés du langage sont bien différents, mais ils ne sont pas contraires; ils se prêtent un secours mutuel, comme je l'ai dit en parlant du tableau : plus les choses sont exprimées clairement, plus elles nous inspirent les sentiments qui leur sont propres, et plus elles

nous inspirent ces sentiments, plus nous nous sentons portés à les trouver clairs, et mieux disposés en effet à les voir plus clairement; mais nous sentons toujours en même temps ces deux plaisirs, je veux dire celui de la clarté, et celui des sentiments accessoires qui l'accompagnent. Ne séparez donc point, Monsieur, ce que la nature a si sagement uni pour ménager notre faiblesse, ou plutôt ne vous divisez pas vous-même, et réunissez vos premières pensées avec les dernières; vous êtes bien heureux de n'avoir qu'à vous recueillir tout entier pour posséder la plénitude de la raison.

Ne trouvez-vous pas, Monsieur, qu'il m'a fallu un grand effort d'esprit pour répondre à votre consultation. J'ai fait précisément comme les enfants à qui l'on demande lequel ils aiment le mieux de leur père ou de leur mère, et qui répondent qu'ils les aiment bien tous deux; c'est en effet à quoi se réduit toute ma réponse. Vous voulez me faire décider entre deux sentiments, et je les prends tous deux ; il y a cependant une espèce de finesse, s'il n'y a pas beaucoup d'esprit dans cet expédient; je vous aurai toujours pour moi contre vous-même, si vous ne goûtez pas la conciliation que je vous propose. Mais c'est trop vous fatiguer en matière d'éloquence, après avoir abusé de votre patience autant que je l'ai fait sur la philosophie; je vous prie seulement que je n'ennuie que vous seul, qui m'y avez engagé, et que mes lettres ne soient que pour vous. Je n'ai nullement la démangeaison de devenir auteur, ni d'acquérir une réputation d'érudition dont je me sens fort indigne, j'ai fait seulement en tout ceci comme Horace :

> Ubi quid datur oti
> Illudo chartis.

Ce sont des fruits de ma solitude et de mon oisiveté, qui ne sont que pour votre usage, parce que vous les avez de-

mandés, et que, sans cela même, je me garderais bien de vous envoyer. Mais je prends ici une précaution dont je n'avais nul besoin avec vous ; je connais votre discrétion autant que j'honore votre savoir, et elle a même encore plus de part que tout le reste à l'estime avec laquelle je suis, Monsieur, parfaitement à vous.

V.

Sur l'accord de la liberté avec les attributs de Dieu, et sur la création.

Je n'ai jamais rien lu de Spinosa, mais ce que j'ai recueilli de ses principes dans les ouvrages des autres m'a toujours paru si absurde, qu'il suffirait presque de l'exposer clairement pour le réfuter : *Vos exposuisse refellisse est.* Cependant, comme son obscurité même plaît à un grand nombre d'esprits qui ne cherchent qu'à se former des nuages et à les revêtir d'une apparence de métaphysique, il serait sans doute fort utile qu'un bon philosophe s'attachât à le combattre, non pas à demi, ce que M. Arnaud regardait avec raison comme fort dangereux, mais en remontant jusqu'aux premiers principes, et en faisant sentir si pleinement toute l'absurdité de ce système qu'il fût en quelque manière honteux de le soutenir. Saurin pourrait être capable d'y réussir, et l'essai que vous m'avez envoyé en est une preuve; mais pourrez-vous vaincre sa paresse, ses distractions, et l'engager à ne travailler pour un temps qu'à un seul ouvrage qui l'occupe tout entier : c'est au moins ce que je regarde comme impossible à tout autre que vous?

Ne lui dites pas, comme à moi, qu'il faut désespérer absolument d'accorder la liberté de l'homme avec l'idée du premier et de l'unique moteur; ou, si vous le lui dites, souffrez qu'il commence par vous réfuter le premier pour ne pas donner aux spinosistes le grand avantage de pouvoir dire, ou que nous n'avons point d'idée de Dieu, ou que l'homme n'est qu'un agent nécessaire et servile; après quoi

il serait bien inutile, et même absurde en un sens, d'entreprendre de les réfuter, puisqu'ils seraient aussi nécessairement et aussi invinciblement déterminés ou plutôt asservis à leur opinion que le réfutateur le serait à la sienne. Je vois avec peine depuis longtemps que vous êtes brouillé sur la question de la liberté avec tout ce qu'il y a de bons philosophes et de grands théologiens : vous voudriez que cette question pût être aussi clairement et aussi pleinement résolue qu'un problème de géométrie, mais il en est de la liberté humaine, comparée avec les attributs divins, comme de l'idée même de Dieu; nous en savons assez pour concevoir cette idée, nous n'en savons pas assez pour la comprendre entièrement, et comme ce que nous ignorons ne rend point douteux et incertain ce que nous en savons, de même l'obscurité qui nous reste sur la conciliation du libre arbitre avec la connaissance et la puissance de Dieu, ne doit pas nous faire rejeter ce qu'une conscience intime nous enseigne sur ce sujet par un sentiment intérieur qui est aussi fort et qui nous conduit aussi sûrement que l'évidence même. J'ai été tenté plusieurs fois d'essayer de vous raccommoder avec la bonne philosophie et la sainte théologie sur cette matière, et je l'aurais réduite à ces points principaux qui pourraient devenir le canevas d'un grand ouvrage :

1° Dieu est certainement le Tout-Puissant, ou plutôt le seul être puissant, l'unique moteur, la seule cause universelle et véritablement efficace ;

2° Je sens que je suis libre, tous les hommes le sentent comme moi, et il m'est aussi impossible, si je veux agir de bonne foi, de douter de ma liberté que de douter de mon existence. Dire que je me trompe sur ce point, ce serait dire que Dieu même me trompe, puisqu'un sentiment qui est le même dans les hommes de tous les pays et de tous les temps, qui est le fondement de toutes les lois, de tous les préceptes, de toutes les récompenses et de toutes les

peines, de toute louange et tout blâme, ne peut venir que de l'auteur de la nature.

3° Puisque ces deux premières vérités sont certaines, il faut nécessairement qu'il y ait une manière de les concilier l'une avec l'autre, autrement il eût été absolument impossible que Dieu eût créé des êtres libres, puisqu'il ne peut se nier lui-même, ni déroger à ses attributs éternels et immuables.

4° Quand mon esprit serait trop borné pour découvrir la voie par laquelle la liberté de l'homme peut s'accorder avec la nature de Dieu, la seule conséquence que j'en pourrais tirer est que je manque de lumières sur ce point; mais mon ignorance ne serait jamais une raison légitime, ou pour me faire abandonner l'opinion que j'ai de la toute-puissance et de la toute science de Dieu, ou pour me faire renoncer à la confiance intime et imperturbable que j'ai de ma liberté.

5° Suis-je même réduit à l'entière impossibilité de concilier mes sentiments sur ces deux vérités? Il faudrait pour cela que j'aperçusse une conséquence ou une liaison nécessaire et infaillible entre ces deux propositions : l'homme est libre, donc Dieu ne sait pas tout, et ne peut pas tout ce qu'il veut; ou, entre ces deux-ci : Dieu sait tout et peut tout, donc l'homme n'est pas libre, mais bien loin que l'une ou l'autre conséquence soit évidente, on ne peut les prouver que par une pétition de principe, c'est-à-dire en supposant ce qui est en question, je veux dire que le problème est insoluble et la conciliation des deux vérités absolument impossible : or, par quelle voie me prouvera-t-on cette prétendue impossibilité? il faudrait pour cela en savoir autant que Dieu même, et lire dans ses idées éternelles qu'il ne lui est pas possible de créer un être libre, ou que cela répugne essentiellement à sa nature. Il n'y a que les choses de cette espèce, c'est-à-dire celles qui renferment une contradiction évidente, que je doive regarder comme impossibles. Tout ce qui n'est point de ce genre, l'idée de la toute-puissance de Dieu

m'oblige à le considérer comme pouvant exister, et par conséquent si personne ne peut me prouver que l'hypothèse de la liberté humaine renferme évidemment et nécessairement la négation de l'Être suprême ou de quelqu'un de ses attributs, je ne puis refuser de la mettre au nombre des choses possibles ; d'où il suit clairement que la conciliation de cette hypothèse avec l'idée de Dieu n'est pas plus impossible.

6° Est-il vrai même que cette conciliation soit entièrement au-dessus de la portée de notre esprit? Ne l'aperçoit-on pas au moins, si on ne la découvre pas pleinement, dans ce seul principe bien médité, qui est de saint Thomas ? Il convient à l'Être suprême de conduire chaque être selon la nature qu'il lui a donnée, c'est-à-dire nécessairement ceux qui n'agissent que nécessairement, et librement ceux qu'il a rendus capables d'agir librement ; capacité qui consiste uniquement à pouvoir donner, refuser ou suspendre son consentement, ou son adhésion à toute idée qui n'a point le caractère d'une évidence parfaite, et à tout bien qui ne m'est pas pleinement présenté comme le souverain bien. Ma raison ne trouve rien qui la blesse dans ce principe, elle le tient même naturellement; tout homme a commencé par le croire, et il n'y en a aucun qui se soit porté d'abord à penser que Dieu le conduisait comme il conduit le mouvement d'une pierre, ou de tout autre être insensible. S'il est des esprits qui parviennent à confondre l'un avec l'autre, ce n'est que par de longs et pénibles efforts; la pente naturelle de leur esprit y a résisté longtemps; ils ne sont entrés dans ce sentiment que par des réflexions souvent étrangères, qui ne sont venues qu'après coup, et plutôt par l'impression d'une difficulté qu'ils n'ont pu résoudre que par un raisonnement direct et lumineux; en sorte qu'à dire le vrai, ils doutent plutôt qu'ils ne sont véritablement convaincus de leur opinion.

7° Mais qu'est-ce qu'on doit entendre par cette expression, que Dieu conduit librement les êtres libres? Ma raison me

suffit encore pour comprendre que ces termes signifient que, dans le cours ordinaire, Dieu agit tellement sur eux, qu'ils peuvent ne pas adhérer par consentement ou *par amour* à l'objet qui leur est présenté, soit en n'y faisant pas assez de réflexion, soit en s'attachant trop à d'autres objets, et en opposant une lumière à une autre lumière, ou un attrait à un autre attrait. Mon sentiment intérieur et une expérience continuelle me rendent encore, sur ce point, un témoignage que je ne saurais étouffer, ce qui est la source de tous mes repentirs, lorsque je reconnais l'erreur ou la passion qui m'a empêché d'acquiescer à la vérité, ou d'embrasser un bien solide et réel ; ma raison me montre donc que la chose est possible, et ma conscience me convainc qu'elle existe véritablement ; ainsi, celui qui a dit que la liberté consiste dans la non invincibilité de notre volonté, pendant le cours de la vie présente, pourrait bien en avoir connu la véritable nature, et avoir renfermé dans ce seul mot le dénoûment de la prétendue contradiction qu'on veut trouver entre les attributs de Dieu et la liberté de l'homme.

8º Si ce dénoûment était vicieux, ce serait, ou comme contraire à la certitude de la prescience divine, ou comme opposé à l'immensité de la puissance de Dieu, ou comme incompatible avec sa sagesse. Mais on peut observer en premier lieu que la prescience divine n'a rien à craindre de cette conciliation, et qu'elle ne sert qu'à nous en donner une plus grande idée; cet attribut, conçu dans toute son étendue, renferme la capacité de prévoir les effets des volontés libres, comme les mouvements des agents nécessaires : comment cela s'exécute-t-il ? C'est sur quoi les théologiens se partagent, et ce qu'il est peut-être impossible à l'homme de bien expliquer ; mais l'ignorance de la manière n'empêche pas que le fond de la chose ne soit évidemment certain, et on peut le prouver par ce seul argument. Nous devons attribuer à Dieu ce qui est le plus parfait, ou ce qui montre une plus grande perfection. Or, il y en a beaucoup

plus, sans doute, à prévoir les actions des volontés libres, qu'à prévoir seulement les suites nécessaires du mouvement des êtres nécessaires, donc, etc.

Qui sont donc ceux qui diminuent et qui restreignent les attributs de Dieu, et celui de la prescience en particulier? Ce sont les ennemis de la liberté humaine, qui ne peuvent comprendre que Dieu connaisse, par avance, les déterminations libres des volontés libres ou ce qu'on appelle *les futurs conditionnels*, et qui, par là, font injure à sa prescience, dont ils retranchent une grande partie, et celle qui montre une plus haute perfection.

Secondement, cette conciliation ne répugne pas davantage à l'idée de la toute-puissance divine, de quelque manière que Dieu agisse, soit sans le concours ou avec concours d'un être inférieur; il sait toujours tout ce qu'il veut. La souveraine puissance ne consiste point à vouloir toutes choses, et à les vouloir opérer de la même manière; son véritable caractère est de pouvoir tout ce que l'on veut, et de le produire comme il le veut, c'est-à-dire ou sans le concours de l'être assujetti à cette puissance, ou avec son concours; et il est plus parfait de pouvoir agir de ces deux manières, que d'être réduit à n'agir que d'une seule. Dira-t-on qu'il est contraire à l'idée de la toute-puissance qu'un autre être concoure à ses ouvrages, parce qu'alors il y aurait quelque chose qui ne serait point l'effet de la cause unique et universelle? Mais n'est-ce pas elle qui a donné et qui donne toujours à l'être libre le pouvoir de concourir? Et cesse-t-elle de produire ce concours même, parce qu'elle le fait par des moyens qui le produisent librement par rapport à l'être libre qui concourt et par l'impression qu'elle fait sur sa volonté? C'est au contraire dans le sentiment de ceux qui nient la liberté humaine, ou qui ne peuvent l'accorder avec l'idée de Dieu, qu'on limite véritablement sa puissance, puisque si les défenseurs de ce sentiment raisonnent conséquemment, ils sont forcés de refuser à Dieu le pouvoir de créer des êtres

libres, et de réduire, pour ainsi dire, son domaine aux seuls êtres qui agissent nécessairement ; enfin, l'idée de la sagesse divine s'augmente et acquiert une plus grande perfection, et, conciliant ainsi le libre arbitre avec la nature de Dieu, cette sagesse infinie n'éclate jamais davantage que quand nous la considérons dans le gouvernement des êtres libres.

Il en faut bien plus, selon notre manière de penser, pour les laisser agir librement et demeurer toujours le maître, que pour conduire des êtres toujours forcés dans toutes leurs opérations. Mais diriger tellement des volontés libres que, sans le savoir et en servant ou en abusant même de leur liberté ils ne fassent que travailler à l'accomplissement de ses desseins, c'est ce que nous regardons, et avec raison, comme le miracle continuel de la sagesse divine, outre que la justice et la bonté de Dieu se manifestent bien plus hautement par les peines ou par les récompenses dont les seuls êtres libres sont susceptibles par l'usage de leur liberté, que s'il n'y avait dans le monde que des agents nécessaires, et par là incapables de devenir l'objet de la justice et de la bonté de Dieu : nier toutes ces vérités, c'est travailler par conséquent à restreindre l'idée de la sagesse divine, après avoir diminué celle de la prescience et de la puissance du premier être.

Voilà, Monsieur, les principaux points que j'aurais eu envie de traiter plus à fond, si je m'en étais cru capable, et si je n'avais eu d'autres occupations qui sont plus à ma portée; mais je pourrais dire ici : *Intelligenti pauca,* et encore : *Aut hæc satis, aut nihil satis.* Je suis persuadé que si vous méditiez attentivement ces propositions générales, vous n'auriez garde d'abandonner aux spinosistes l'opinion de la liberté, en avouant que la raison n'y comprend rien, que vous resterait-il contre eux après cela, puisqu'ils ne reconnaissent point l'autorité de l'Écriture sainte? Et si l'on désespère une fois de soutenir le sentiment favorable à notre liberté, je ne vois plus ni de morale naturelle, ni même de

philosophie ; toutes les opinions deviennent arbitraires et également soutenables ou insoutenables ; l'homme conduit nécessairement par une impression aveugle, devient une véritable girouette qui se meut à tout vent sans pouvoir jamais se fixer, ni sur ce qui peut le conduire à son souverain bonheur, ni sur la raison, l'expérience, le sentiment commun de tous les hommes ; enfin, la religion même réclame contre cette supposition, et on ne peut l'éviter qu'en convenant des seuls principes par lesquels on puisse accorder la liberté de l'homme avec l'idée de Dieu. Le passage de saint Paul que l'on cite souvent, et que l'on porte quelquefois trop loin, n'a rien de contraire à la doctrine de saint Augustin, de saint Thomas et du commun des théologiens, qui conviennent tous dans les points généraux et essentiels. Ce passage ne s'applique, dans le sens naturel, qu'au secret de la prédestination, qui sera toujours un mystère impénétrable à l'esprit humain ; ou, si l'on veut l'étendre jusqu'à l'accord de la liberté avec les attributs de Dieu, il signifie seulement, comme je l'ai dit d'abord, que l'homme ne comprend point cet accord dans toute son étendue ; mais prétendre qu'il n'en a aucune idée, c'est aller plus loin que saint Paul, dont il serait aisé de faire voir que les plus célèbres théologiens n'ont fait qu'expliquer et développer la doctrine dans ce qu'ils ont dit sur ce sujet. Non-seulement saint Paul, mais toute l'Écriture, suppose, et le déclare même formellement en mille endroits, que l'homme n'a que trop le malheureux pouvoir de résister à la grâce, quoiqu'il n'y résiste jamais quand Dieu le veut par cette volonté absolue à laquelle tout être libre ou non libre obéit toujours ; mais dans le temps même qu'il n'y résiste point, il y cède librement, et c'est ce qui rend son obéissance méritoire, comme on le peut encore prouver par l'Écriture sainte. La raison et la religion sont donc d'accord, non-seulement sur la réalité du libre arbitre, mais sur les idées par lesquelles on peut le concilier avec la toute-puissance de Dieu ; et je

vous laisse à juger si l'on peut jamais abandonner les lumières de la raison, lorsqu'elles sont justifiées, confirmées, autorisées par les oracles de la religion.

Vous ne vous attendiez pas, sans doute, Monsieur, que j'oubliasse Spinosa, pour vous attaquer vous-même; mais ce qui regarde la liberté humaine est un préliminaire si nécessaire pour combattre le système de ce philosophe, que j'ai succombé à la tentation de vous remettre devant les yeux, au moins les notions générales qui peuvent servir à établir ce fondement de toute la morale naturelle ou surnaturelle que vous soutiendriez bien plus fortement que je ne le fais, si votre esprit se tournait une fois de ce côté-là.

Vous le supposez vous-même, quand vous me demandez ce que je pense sur la manière de prouver la possibilité de la création; ce serait, en vérité, bien inutilement que l'on raisonnerait sur ce point, si l'homme était nécessairement déterminé à prendre l'une ou l'autre opinion, comme une pierre est forcée de s'échapper de la fronde par une des tangentes du cercle qu'elle décrit. Il est bien tard de commencer à traiter cette nouvelle matière. Je suis fort las d'écrire, et vous devez l'être encore plus de lire. Je ne me souviens pas même d'avoir employé aucun temps, l'année dernière, à réfléchir sur ce sujet; mais si j'avais eu occasion de le faire, il me semble que j'aurais tout réduit à ces deux points, que je me contenterai de vous indiquer.

1° La possibilité de la création est évidemment renfermée dans l'idée que nous avons de la toute-puissance de Dieu, idée qui doit être prise très-métaphysiquement, sans y mêler ce que notre esprit cherche toujours, et qu'il trouve rarement, je veux dire le *comment*, ou la manière dont l'ouvrage s'opère, parce que, comme tout ce qui dépend de l'art humain ne s'accomplit que par une suite de moyens ou d'instruments, notre âme, qui juge souvent des opérations de Dieu par les siennes, voudrait trouver quelque chose de semblable dans ce que Dieu fait, à ce qu'elle fait, ou qu'elle

croit faire ; au contraire, il est essentiel à la souveraine puissance de pouvoir agir sans moyens et sans instruments ; et en la concevant aussi dans toute l'étendue de son idée métaphysique, on peut la définir une liaison nécessaire entre la volonté et l'effet, en sorte que la seule volonté soit absolument efficace sans le concours d'aucun autre être, et il n'y a même que cette efficacité réelle et absolue de la volonté qui mérite le nom de *puissance*, en sorte que *puissance* et toute *puissance*, c'est précisément la même chose ; il ne faut donc pas moins de puissance pour produire les modes et les différentes manières d'être par la seule force de la volonté, que pour produire les substances, ou les êtres mêmes ; et, comme aucun de tous les philosophes qui ont reconnu la Divinité ne lui a refusé le pouvoir de modifier la matière comme il lui plaît, il ne leur eût pas été plus difficile, s'ils avaient raisonné conséquemment, et s'ils avaient bien conçu que la puissance consiste uniquement dans l'efficacité absolue de la volonté, il ne leur eût pas été, dis-je, plus difficile de comprendre la création des essences que de concevoir celle de leur modification. Dieu a voulu même que nous eussions tous dans notre être une image de cette efficacité qui produit les choses par la seule volonté. Je veux remuer mon bras, et il se remue aussitôt, sans qu'à mon égard je fasse autre chose que le vouloir : ce qui veut en moi est certainement quelque chose de spirituel ; ce n'est pas ici le lieu de le prouver, et il serait bien aisé de le faire : je conçois donc, par là, qu'il y a comme une liaison, ou une conséquence nécessaire, entre la volonté d'un esprit et le mouvement d'un certain corps. Cela supposé, je puis toujours raisonner ainsi : ou cette liaison est essentielle à la nature des esprits, en sorte que par l'ordre naturel, le mouvement de certains corps s'opère par leur seule volonté, et en ce cas je ne saurais avoir de peine à comprendre qu'un esprit d'un ordre infiniment supérieur, c'est-à-dire l'Être souverainement parfait jouisse de la même prérogative, et, raisonnant au

contraire du fini à l'infini, j'en conclurai que, puisqu'un être borné, comme le mien, peut agir sur un certain corps par la seule volonté, il faut nécessairement que l'être infini puisse agir également sur tous les corps par la seule volonté, qui confirme, comme je l'ai déjà dit, le pouvoir de les créer, puisqu'il n'y a rien qui ne soit soumis à l'efficacité absolue d'une volonté souverainement parfaite; ou, si je suppose, avec la plupart des philosophes modernes, que c'est Dieu même qui remue mon bras à l'occasion de ma volonté, comme c'est sa volonté seule qui imprime ce mouvement, j'y trouverai une preuve continuelle de cette efficacité absolue qui ne consiste que dans la perfection de la volonté divine, et qui, encore une fois, renferme évidemment la possibilité de la création.

2° Ce qui est à prouver sur ce sujet n'est pas tant la possibilité de la création que l'impossibilité de la *non-création*, que l'on peut démontrer d'une manière encore plus sensible et plus à la portée de beaucoup d'esprits que le premier point; c'est ce qui a déjà été fait par tant de philosophes, et en particulier par M. Clarck, qui me paraît avoir mieux prouvé que personne l'impossibilité du progrès à l'infini, que je ne pourrais que répéter ici ce qu'ils en ont dit, et que vous savez mieux que moi. Or, si la non-création est une supposition absurde et impossible, il faut bien nécessairement admettre la création, non-seulement comme possible, mais comme nécessaire; et ce serait un bel ouvrage que celui où l'on entreprendrait de prouver, non-seulement sur ce point, mais sur beaucoup d'autres, qu'il est plus difficile de ne pas croire que de croire.

Me serait-il permis, après cela, de relever encore une de vos propositions, dont il me semble que les spinosistes pourraient abuser. Vous prétendez que les erreurs de Descartes sur l'infinité, et même, si vous le voulez, ce que j'ai de la peine à croire, sur l'éternité de la matière, viennent de ce qu'il a supposé que la matière et l'étendue sont une

même chose. Je ne conçois pas trop bien comment on peut prouver, par cette supposition, vraie ou fausse, que la matière soit éternelle; il serait même bien difficile qu'on en pût conclure que la matière soit infinie, à moins qu'on y joignît l'opinion de Descartes sur l'impossibilité du vide ; encore pourrait-il ne pas reconnaître pour cela l'infinité de la matière, et il pourrait en venir à bout dans ses principes, à force de subtilité; mais, puisqu'il s'agit à présent du spinosisme, je crois qu'il serait bien dangereux de soutenir que l'étendue positive, comme il faut l'entendre ici, suivant la distinction des gassendistes, n'est pas l'essence de la matière, et qu'elle n'en est qu'une modification, comme la rondeur et toute autre figure. Il s'ensuivrait de là que nous ne connaissons nullement l'essence de la matière, et c'est précisément ce qui donne lieu aux spinosistes de dire que cette espèce de *subjet* ou de *substratum*, qui nous est inconnu, est comme le tronc commun d'où sortent la pensée et l'étendue comme deux branches du même arbre. On ne peut raisonner conséquemment sur cette matière qu'en supposant qu'*essence*, *substance*, *sujet* ou *substratum*, ne sont autre chose que la propriété essentielle de chaque être, d'où dérivent toutes ses autres qualités, avec laquelle nous pouvons les concevoir toutes, et sans laquelle nous ne saurions en concevoir aucune. Saurin l'a bien senti, et c'est cette idée qu'il a suivie avec raison, comme la seule par laquelle on puisse réfuter le spinosisme d'une manière claire et lumineuse, et je suis, depuis longtemps, très-persuadé de ce qu'il dit sur ce sujet dans l'ébauche que vous m'avez envoyée. Je me souviens de vous avoir fort ennuyé autrefois, par une longue lettre que je vous écrivis sur la véritable notion du terme de *substance;* et, sans en rien répéter ici, je vous prie seulement de considérer, par rapport au spinosisme, combien il est dangereux d'admettre des idées vagues de *sujet* et *substratum*, qui, dans la vérité, ne présentent rien à notre esprit, parce que c'est le véritable principe de ceux qui ne

travaillent qu'à obscurcir notre intelligence, en s'accoutumant à se payer de mots ou de termes abstraits, pour pouvoir réunir, à la faveur de ces notions confuses les choses les plus réellement distinctes et les plus opposées l'une à l'autre.

Je devrais finir cette longue, et trop longue épître, en vous disant, comme saint Paul, et beaucoup plus véritablement que lui : *Factus sum insipiens, vos me coegistis ;* mais, après vous avoir tant fatigué par mes raisonnements, je vous épargnerai au moins l'ennui des excuses, et je me contenterai de vous prier de me renvoyer cette lettre, parce qu'elle me reprocherait toujours ma témérité, si elle tombait jamais entre les mains d'autres personnes avec qui je rougirais plus des visions de mon esprit que vous ne m'avez accoutumé à le faire avec vous, à qui j'appliquerais volontiers ce mot que Sénèque nous a conservé d'Épicure : *Satis amplum alter alteri theatrum sumus,* s'il n'y avait un air de vanité dans ce discours, qu'on peut avoir pour les autres, mais qu'on ne doit jamais avoir pour soi, ce qui me convient encore moins qu'à personne.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

DISCOURS POUR L'OUVERTURE DES AUDIENCES DU PARLEMENT.

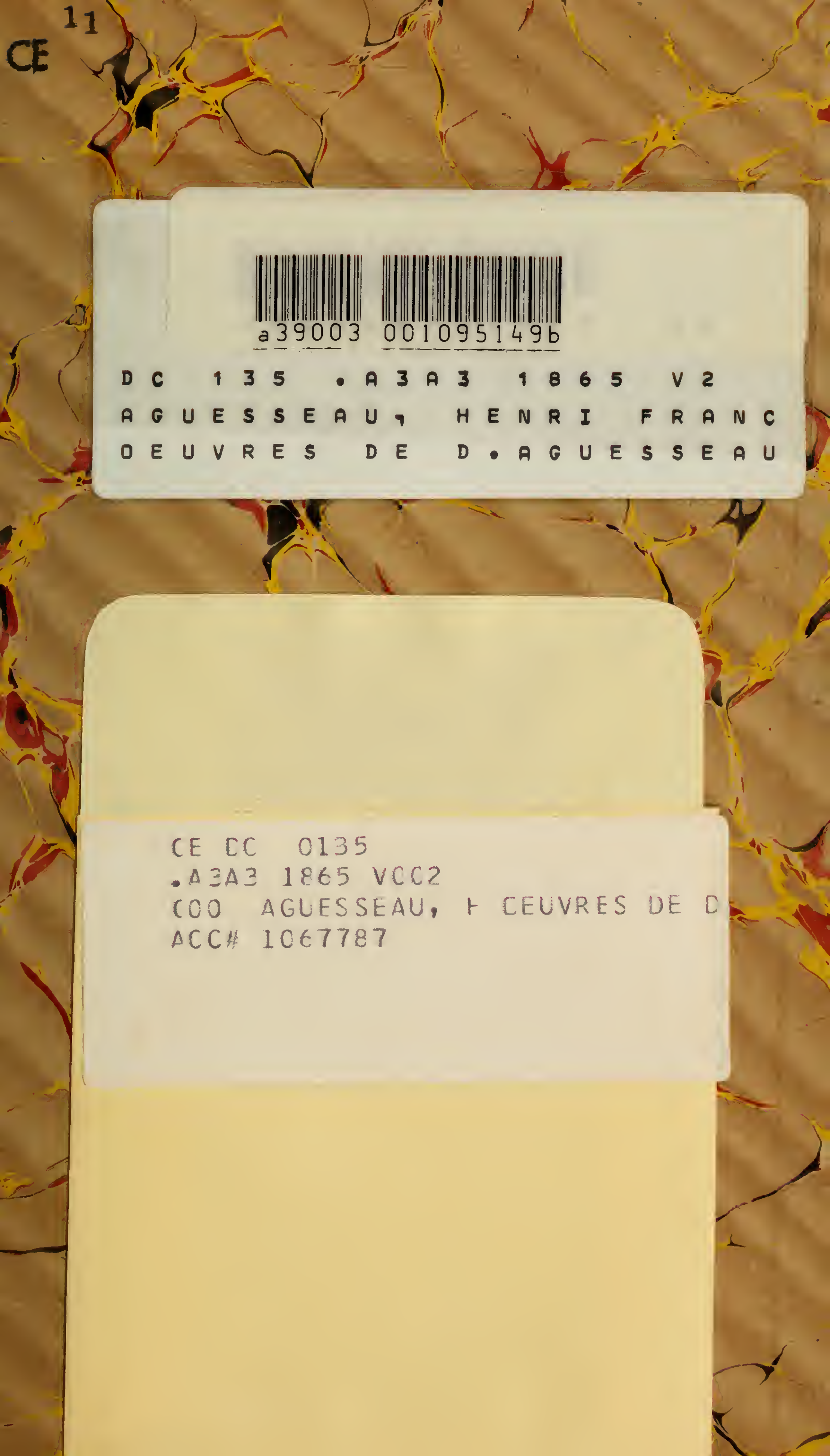
INSTRUCTIONS SUR LES ÉTUDES PROPRES A FORMER UN MAGISTRAT.

DES RAPPORTS DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉTAT.

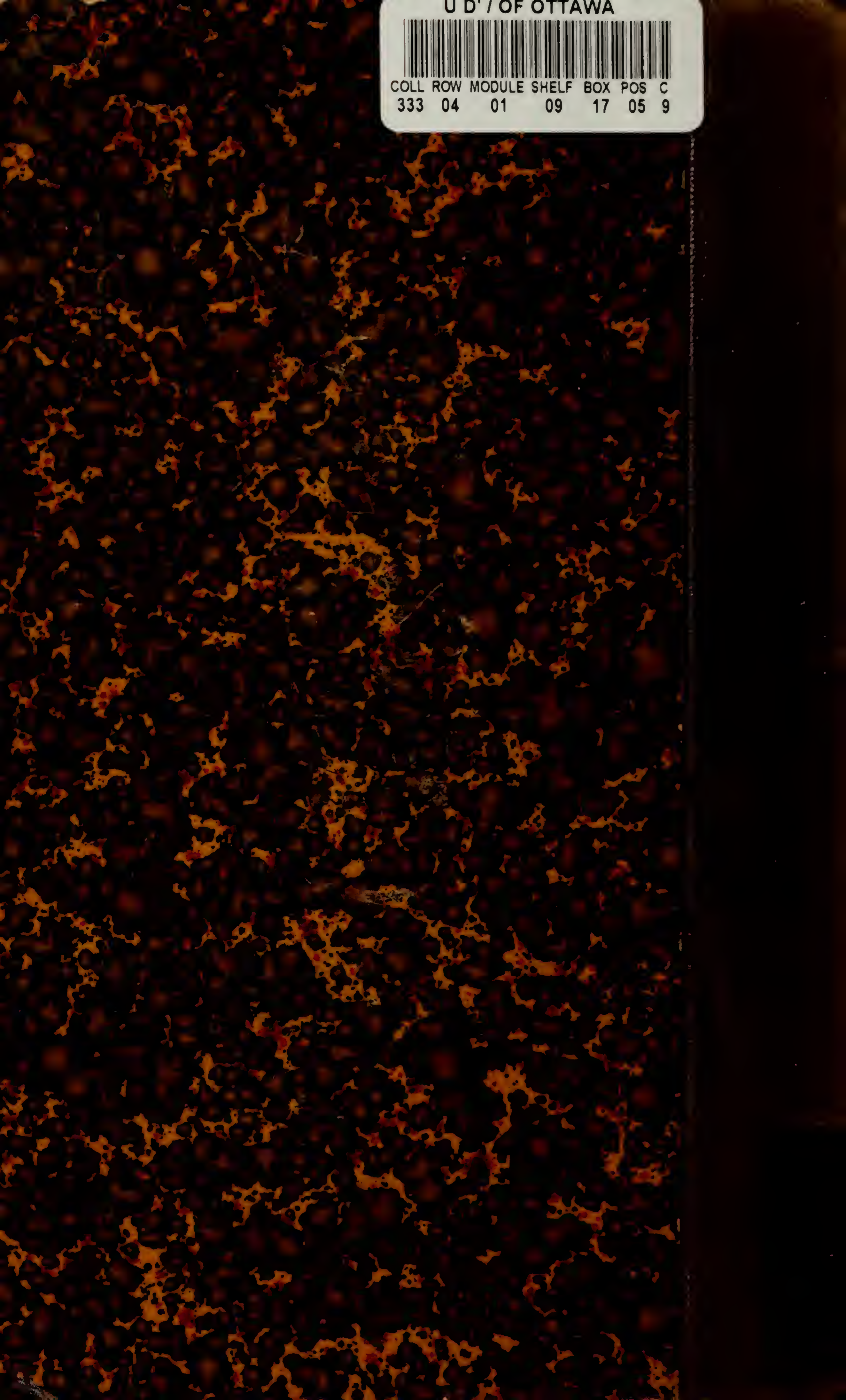
LETTRES SUR DIVERS SUJETS.

PARIS. — IMPRIMERIE ET LIBRAIRIE CENTRALES DE NAPOLÉON CHAIX ET Cie





CE
11
a39003 001095149b
DC 135 .A3A3 1865 V2
AGUESSEAU, HENRI FRANC
OEUVRES DE D.AGUESSEAU
CE DC 0135
.A3A3 1865 VCC2
COO AGUESSEAU, H CEUVRES DE D
ACC# 1067787


U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 04 01 09 17 05 9